

انوار الابرار صحیح البخاری

مجموعۂ افادات

امام العصر علامہ سید محمد انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ

ودیگر اکابر محدثین رحمہم اللہ تعالیٰ

مؤلفۂ تلمیذ علامہ کشمیری

حضرت مولانا سید احمد رضا صاحب مجنوری

ادارۂ تالیفات اشرفیہ چوک فوارہ ملت ان پکستان
(061-4540513-4519240)



انوار الباری

ازد شرح

صحیح البخاری



انوار الباری

الرد شرح

صحیح البخاری

تقدیم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي بمنه وكرمه تتم الصالحات، أما بعد:

انوار الباری کی ساتویں قسط پیش ہے اور آٹھویں قسط اس وقت زیر تالیف و کتابت ہے، اپنی مختصر بساط و استطاعت پر نظر کرتے ہوئے تو جتنا کام ہوا وہ بھی زیادہ ہے مگر خدائے بزرگ و برتر کی لامتناہی قدرت اور عظیم احسانات و انعامات پر نظر کرتے ہوئے آگے کا بہت بڑا کام اور آنے والی طویل منازل بھی دشوار نہیں ہیں۔

احباب کے بکثرت خطوط آتے ہیں کہ اس کام کو تیز رفتاری سے کیا جائے اور بہت سے مخلص بزرگوں کے مایوسانہ خطوط بھی ملتے ہیں کہ نہ معلوم ان کی زندگی میں یہ شرح پوری بھی ہو سکے گی یا نہیں، افسوس ہے کہ راقم الحروف اپنی تالیفی مصروفیت کے باعث ان سب کو تسلی بخش جواب لکھنے سے قاصر ہے اور اتنا ہی عرض کر سکتا ہے کہ محض خدا کے فضل و کرم پر بھروسہ کر کے یہ طویل پروگرام جاری کیا گیا ہے آگے اس کی مشیت و ارادہ پر منحصر ہے کہ وہ جتنا کام ہم عاجز بندوں سے لیں گے حاضر کر دیں گے اور جو وہ نہ چاہیں گے اس کو ہم تو کیا دنیا کی بڑی سے بڑی قوت و طاقت بھی انجام نہیں دے سکتی، پھر بقول محترم مولانا قاری محمد عمر صاحب تھانوی دامت برکاتہم، صحیح بخاری شریف کی تالیف سولہ سال میں پوری ہوئی تھی تو اگر اس عظیم الشان کتاب کی شرح میں بھی اتنی ہی یا زیادہ مدت لگ جائے تو گھبراہٹ یا مایوسی کی بات کیا ہے؟ اس لئے اپنا تو یہ خیال ہے کہ۔

مصلحت دیدن آں است کہ یاراں ہمہ کار بگذارند و سر طرہ یارے گیرند

یعنی مشتاقان انوار الباری سب مل کر صرف یہ دعا کرتے رہیں کہ شرح مذکور کا کام زیادہ سے زیادہ تحقیق و عمدگی کے ساتھ ہوتا رہے اور اس کی اشاعت وغیرہ کی مشکلات حل ہوتی رہیں، آگے یہ کہ وہ کب تک پورا ہوگا کیسے ہوگا، کس کو پوری کتاب دیکھنا نصیب ہوگی اور کس کو نہیں، ان سب افکار سے صرف نظر کر لیں، میں اپنے ذاتی قصد و ارادہ کی حد تک صرف اتنا اطمینان دلا سکتا ہوں کہ جب تک اپنی استطاعت میں ہوگا، اس اہم حدیثی خدمت کی تالیف و اشاعت ہی میں مصروف رہوں گا، ان شاء اللہ العزیز آگے وہ جانے اور اس کا کام اس بار چھٹی و ساتویں قسط ایک ساتھ شائع ہو رہی ہیں اور سہ ماہی پروگرام پر بھی پوری طرح عمل نہیں ہو سکا ہے جسکی بڑی وجہ پاکستان سے رقوم کی درآمد کا ممنوع ہونا ہے کاش! دونوں مملکتوں کے تعلقات زیادہ خوشگوار ہو کر وی، پی و مٹی آرڈر کی سہولتیں اور ریلوے پارسلوں سے تاجران کتب کو کتابیں بھیجنے کی آسانیاں ہو جائیں تو ہمارے کام کی دیرسور کا مسئلہ بھی بڑی حد تک حل ہو سکتا ہے۔

احباب! فریقہ کی توجہات و معاونت سے انوار الباری کے کام کو بڑی مدد ملی ہے امید ہے کہ آئندہ بھی وہ سب حضرات اور دوسرے علم دوست حضرات اس کی سرپرستی فرماتے رہیں گے۔

بعض حضرات کی خواہش ہے کہ غیر مقلدین کے رد کا مواد زیادہ ہونا چاہیے، ان کی خدمت میں گزارش ہے کہ تالیف انوار الباری کا مقصد کسی جماعت یا افراد کی تردید و تنقید ہرگز نہیں ہے یہ اور بات ہے کہ تحقیق مسائل کے ضمن میں کسی فرد یا جماعت کی غلطی زیر بحث آجائے

اور اس بارے میں ہم اپنے وپرائے کی تمیز بھی روا نہیں رکھتے، کیونکہ غلطی جس سے بھی ہو وہ بہر حال غلطی ہے، انہوں سے صرف نظر اور دوسروں کی غلطی کی نشاندہی کسی طرح موزوں و مناسب نہیں۔

علماء اہل حدیث کی علمی خدمات ہر طرح قابل قدر ہیں، اور ہم ان کی علمی تحقیقات سے بے نیاز بھی نہیں ہیں لیکن جہاں تعصب و ہٹ دھرمی کی بات یا ناحق و مغالطہ کی صورت ہوتی ہے اس پر تنقید ضرور ہوتی ہے اور ہم ایسے مواقع میں نشاندہی بھی کرتے ہیں، آگے صرف تردید برائے تردید ہی کو مقصد و غرض بنالینا، یہ نہ ہمارے اکابر کا طریقہ تھا نہ ہم ہی اس کو پسند کرتے ہیں۔

بعض حضرات نے خواہش کی ہے کہ انوار الباری میں چاروں مذاہب کو یکساں حیثیت دی جائے اور کسی ایک مذہب کو ترجیح نہ دی جائے ان کی خدمت میں گزارش ہے کہ اس نظر سے دیکھنا اور سوچنا ہی غلط ہے کہ کسی مذہب کی ترجیح اُس مذہب سے تعلق و عقیدت کے سبب سے ہے کیونکہ ہم سب مذاہب اربعہ کو حق و صواب جانتے ہیں، دوسرے یہ کہ ہمارے نزدیک چاروں مذاہب فہم معانی حدیث کی ترجمانی کرتے ہیں اور ہماری نظر صرف اس امر پر مرکوز رہتی ہے کہ کس مسئلہ میں کس مذہب نے اس فرض کو زیادہ خوبی سے ادا کیا ہے اور جب یہ صحیح ہو جاتا ہے کہ فلاں مذہب نے اس حق کو زیادہ اچھی طرح ادا کیا ہے تو اس کی ترجیح کو ہم محدثانہ نقطہ نظر سے بھی ضروری سمجھتے ہیں، پھر چونکہ امام اعظمؒ نے سب سے پہلے اس وادی میں قدم رکھا، اور محدثین و فقہاء کی ایک جماعت کثیرہ کے ساتھ برسہا برس تک فہم معانی حدیث کیلئے کدو کاوش اٹھائی، اور ان کو اکابر محدثین و فقہاء نے اعلم بمعانی الحدیث بھی قرار دیا، اس لئے اوّل تو مثلاً حنفی مذہب کی ترجیح صرف اس مذہب کی ترجیح نہیں کہ اکثر و بیشتر مسائل میں ان کے ساتھ دوسرے اہل مذاہب بھی ہوتے ہیں، دوسرے یہ کہ یہ ترجیح درحقیقت اس مذہب کی ترجیح نہیں، بلکہ اس فہم معانی حدیث کی ترجیح و برتری کا اظہار ہے، جس کا تعلق براہ راست احادیث رسول ﷺ سے ہے۔

آخر میں تمام حضرات اہل علم سے درخواست ہے کہ وہ بدستور اپنے مفید و اصلاحی مشوروں سے مجھے مستفید فرماتے رہیں، میں اُن سب حضرات کا نہایت ممنون ہوں جو بے تکلف اپنے خیالات سے مطلع فرماتے رہتے ہیں اور اپنا طریقہ یہ ہے ۔
تمتع زہر گوشہ یافتہ! زہر منے خوشہ یافتہ!

واللہ یقول الحق و هو یہدی السبیل، و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

والصلوة والسلام علی خیر خلقہ سیدنا و مولانا محمد و آلہ و صحبہ اجمعین .

والا الاحقر

سید احمد رضا عفا اللہ عنہ

بجنور ۲۲ / رمضان المبارک ۱۳۸۳ھ ۱۹۶۵ء ۲۶ جنوری

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(۱۴۷) حَدَّثَنَا كُتَيْبٌ قَالَ لَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

قَالَ قَدْ أُذِنَ لَكُنَّ أَنْ تَخْرُجْنَ فِي حَاجَتِكُنَّ قَالَ هِشَامُ يَعْنِي الْبَرَازَ.

ترجمہ: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرتی ہیں کہ آپ نے (اپنی بیویوں سے فرمایا) کہ تمہیں قضاء حاجت کے لئے باہر نکلنے کی اجازت ہے ہشام کہتے ہیں کہ حاجت سے مراد پاخانے کے لئے (باہر جانا) ہے۔

تشریح: یہ حدیث مکمل طور سے باب التفسیر میں آئے گی اور ہم نے اس کا مضمون حدیث سابق کے تحت ذکر کر دیا ہے اس سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ عورتوں کو اپنی روزمرہ کی اور عام ضروریات میں شوہروں یا اولیاء و سرپرستوں کی اجازت حاصل کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ ازواج مطہرات قضائے حاجت کے لئے گھر سے باہر جایا کرتی تھیں اور حضور ﷺ سے اذن طلب کر کے جانے کا ذکر نہیں ہے وحی الہی سے قبل نہ آپ نے ان کو روکا تھا اور نہ باقاعدہ اجازت ہی مرحمت فرمائی تھی اسی طرح وہ مملوک مال میں بھی حسب ضرورت خود تصرف کرنے کی مجاز ہیں اور ایسے امور میں جب تک کوئی ممانعت ولی و سرپرست وغیرہ کی طرف سے کسی سبب سے نہ ہو جائے اجازت و جواز تصرف ہی سمجھنا چاہیے۔

حافظ عینیؒ نے یہاں داؤدی کا قول نقل کیا کہ قد اذن ان تخرجن الخ سے حجاب البیوت مقصود نہیں کیونکہ وہ دوسری صورت ہے اس سے تو صرف یہ غرض ہے کہ چادروں میں اس طرح مستور ہو کر نکلیں کہ دیکھنے کے لئے صرف آنکھ ظاہر ہو حضرت عائشہؓ فرماتی تھیں کہ گھروں میں بیت الخلاء نہ ہونے کے سبب ہمیں بڑی تکلیف تھی اور باہر جانا پڑتا تھا (عمدة القاری ۵/۱۷۷ ج ۱)

معلوم ہوا کہ ہمارے دین و شریعت میں کسی کے لئے کوئی تنگی و دشواری نہیں ہے بے حجابی کی ہزار خرابیاں مگر ان کی وجہ سے بھی حجاب البیوت یا ستر شخصی کا حکم نہیں دیدیا گیا اور ضرورتوں میں باہر نکلنے پر بھی باوجود حضرت عمرؓ ایسے جلیل القدر صحابی رسول کے اصرار کے بھی زیادہ سختی نہیں کی گئی نہ اس کو بالکل ممنوع کیا گیا اب شریعت محمدیہ کا مزاج شناس ہونے کے بعد ہر شخص خود ہی فیصلہ کر سکتا ہے کہ حجاب شرعی کی اغراض اور اس کے حدود کیا ہیں مشہور آیت حجاب لا تدخلوا بیوت النبی (جس کو حضرت شاہ صاحبؒ بطور عامہ آیات حجاب بتلایا کرتے تھے) اسکے آخر میں حق تعالیٰ نے جو جملہ ارشاد فرمایا ہے درحقیقت اس کو روح حجاب شرعی کہا جائے تو بجا ہے فرمایا ذلکم اطہر لقلوبکم و قلوبہن (یہ ہمارا حجاب والا قانون تم سب مردوں اور سب عورتوں کے لئے قلوب کی پاکیزگی و طہارت کا سبب ہے۔

یہ فیصلہ خود حق تعالیٰ کی طرف سے اور حجاب شرعی کے بارے میں بمنزلہ ”حرف آخر“ ہے اس سے زیادہ جامع مانع بات کوئی کیا کہہ سکتا ہے؟ اس سے حجاب شرعی کی حدود اور بعد صاف طور سے متعین ہو گئیں اور جو صورت بھی قلوب کی پاکیزگی و طہارت پر اثر انداز ہوگی وہ اسلامی شریعت کے مزاج سے میل نہیں کھا سکتی قربان جائیے اس شریعت مطہرہ کے جو سرور انبیاء و رحمت دو عالم ﷺ کے صدقہ میں ہمارے قلوب کو مزکی، مطہر اور پاکیزہ بنانے کے لئے عطا ہوئی۔ والحمد للہ اولاً و آخراً۔

بَابُ التَّبَرُّزِ فِي الْبُيُوتِ

(مکانوں میں قضائے حاجت --- کرنا)

(۱۳۸) حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ قَالَ لَنَا أَنَسُ بْنُ عِيَاضٍ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى بْنِ حَبَّانٍ عَنْ وَاسِعِ بْنِ حَبَّانٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ أَرَلَقِيْتُ عَلَى ظَهْرِ بَيْتِ حَفْصَةَ لِبَعْضِ حَاجَتِي فَرَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْضِي حَاجَتَهُ مُسْتَدْبِرَ الْقِبْلَةِ مُسْتَقْبِلَ الشَّامِ.

(۱۳۹) حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ لَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ قَالَ أَنَا يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى بْنِ حَبَّانٍ أَنَّ عَمَّهُ وَاسِعَ بْنَ حَبَّانٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ أَخْبَرَهُ قَالَ لَقَدْ ظَهَرْتُ ذَاتَ يَوْمٍ عَلَى ظَهْرِ بَيْتِهَا فَرَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَاعِدَ أَعْلَى لِبَتَيْنِ مُسْتَقْبِلَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ .

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت ہے کہ (ایک دن میں اپنی بہن) (رسول اللہ ﷺ کی زوجہ محترمہ) حفصہ کے مکان کی چھت پر اپنی کسی ضرورت سے چڑھا تو مجھے رسول اللہ ﷺ قضاء حاجت کرتے وقت قبلہ کی طرف پیٹھ اور شام کی طرف منہ کئے ہوئے نظر آئے۔ (۱۳۹) حضرت عبداللہ ابن عمر کہتے ہیں کہ ایک دن میں اپنے گھر کی چھت پر چڑھا تو مجھے رسول اللہ ﷺ دو اینٹوں پر (قضائے حاجت کے وقت) بیٹھے ہوئے بیت المقدس کی طرف منہ کئے ہوئے نظر آئے۔

تشریح: حضرت عبداللہ ابن عمر نے کبھی اپنی گھر کی چھت اور کبھی حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے گھر کی چھت کا ذکر کیا، تو حقیقت یہ ہے کہ گھر تو حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا ہی تھا مگر حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے انتقال کے بعد ورثہ میں ان ہی کے پاس آ گیا تھا اس باب کی احادیث کا منشاء یہ ہے کہ بیت الخلاء مکانات میں بنانے کی اجازت ہے۔

حافظ ابن حجر کا ارشاد

باب سابق کے بعد یہ باب اس امر کو بتلانے کے لئے ذکر کیا ہے کہ قضائے حاجت کے واسطے عورتوں کا باہر جانا ہمیشہ نہیں رہا بلکہ اس کے بعد گھروں میں ہی بیت الخلاء بنانے گئے اور عورتوں کو باہر نکلنے کی ضرورت مذکورہ ختم ہو گئی ہے تاہم ایسی ہی دوسری اہم ضرورتوں کے لئے نکلنے کا جواز قائم ہے۔

حضرت اقدس مولانا گنگوہی کا ارشاد: فرمایا کسی کو یہ گمان ہو سکتا تھا کہ گھروں کے اندر بیت الخلاء بنانا شریعت محمدیہ میں پسندیدہ نہ ہونا چاہیے۔ کیونکہ اس میں بڑی نظافت و پاکیزگی کا قدم قدم پر حکم دیا گیا ہے پھر یہ کیا کہ ایسی گندگی مسلمانوں کے گھروں میں جگہ پائے پھر یہ گمان حسب ارشاد صاحب لامع دامت فیوضہم اس لئے اور بھی قوی ہو جاتا ہے کہ مرقاة الصعود شرح ابی داؤد میں سند جید کے ساتھ مرفوع حدیث طبرانی سے نقل ہوئی ہے گھر کے اندر طشت وغیرہ میں پیشاب جمع نہ کیا جائے کیونکہ فرشتے ایسے گھر میں نہیں آتے یہ غالباً اس کی بدبو کے سبب ہوگا جب پیشاب کا یہ حکم ہوا تو برازی کی گندگی و بدبو وغیرہ تو اس سے بھی زیادہ ہے اور شاید اسی لئے حضور ﷺ قضائے حاجت کے لئے بہت دور جانا پسند کرتے تھے اگرچہ اس میں ستر کی بھی زیادہ رعایت و احتیاط ہوگی کہ بستی اور لوگوں سے کافی دور ہو جائیں نیز موارد لوگوں کی آمد و رفت و قیام کے مواضع میں بھی قضائے حاجت ممنوع ہے وغیرہ ان وجوہ سے یہ گمان بڑی حد تک درست ہو سکتا تھا اس لئے امام

بخاریؒ نے عنوان باب مذکور سے بتلایا کہ شریعت نے گھروں میں بیت الخلاء بنانے کے نظام کو بہت سی مصالح و ضروریات کے تحت پسند کر لیا ہے اور اس پر عہد نبوت میں تعامل ہوا ہے۔

حضرت گنگوہیؒ نے مزید فرمایا کہ شریعت نے ضرورت کے تحت اس کی اجازت تو دے دی ہے مگر چونکہ شریعت پاکیزگی کو نہایت محبوب اور گندگی و نجاست کو مبغوض قرار دیتی ہے اس لئے یہ بھی واجب و ضروری ہے کہ زیادہ بد بو اٹھنے سے قبل اس گندگی کو گھروں سے دور کرنے کا بھی معقول انتظام کیا جائے حضرت نے یہ بڑے کام کی بات ارشاد فرمائی ہے اور اشارہ فرمادیا کہ گھروں کی اور صفائیوں، ستھرائیوں سے مقدم بیت الخلاء کی صفائی ہونی چاہیے اور یہ شریعت ہی کا حکم ہے کیونکہ بیت الخلاء بنانے کی اجازت مصالح و مجبوریوں کے تحت ہوئی ہے ورنہ شریعت مطہرہ کا مزاج اس کو برداشت نہیں کر سکتا تھا اور نہ فرشتوں کے ساتھ بسر کرنے والے افراد امت محمدیہ کے لئے یہ موزوں تھا کہ ایسی گندگی کو اپنی گھروں میں جگہ دیں اس کے بعد یہ بات خود مکان بنانے والے ہی کو سوچنی سمجھنی چاہیے کہ گھر کے اندر بیت الخلاء کا محل وقوع کیا ہو کہ گندگی گھر کے رہائشی حقوں سے حتی الامکان دور ہو سکے اور گھر والوں کو نیز ان کے پاس آنے جانے والے فرشتوں کو اس کی بد بو سے اذیت نہ ہو بیت الخلاء میں بہترین عمدہ فرش لگوایا جائے کہ اس کی صفائی معمولی توجہ سے بھی ہو سکے اس کی صفائی کا انتظام دن میں کم از کم دو بار ضرور ہو خواہ اس کے لئے مہتر کو زیادہ اجرت دینی پڑے اس زمانے میں فلیش سسٹم جاری ہوا ہے اس سے بھی فائدہ اٹھانا چاہیے اس سے گندگی ہر وقت دور ہوتی رہتی ہے غرض اس معاملے میں جتنا بھی بہتر انتظام ہو سکتا ہے وہ ضرور کرنا اور شریعت کا حکم سمجھنا چاہیے جیسا کہ حضرت گنگوہیؒ نے ارشاد فرمایا۔ رحمہ اللہ تعالیٰ و رضی عنہ وارضاه۔

پنجاب میں جو بیت الخلاء مکانوں کی چھتوں پر بنانے کا رواج ہے وہ بھی ہندوستان کے موجودہ عام رواج سے بہتر ہے کہ نیچے کے رہائشی حصے بد بو سے محفوظ رہتے ہیں اور حضرت ابن عمرؓ کی احادیث میں جو چھت پر چڑھ کر حضور اکرم ﷺ کو قضائے حاجت کے لئے بیٹھے ہوئے دیکھنے کا ذکر آیا ہے اس میں بھی احتمال ہے کہ آپ کو اوپر ہی دیکھا دوسرا احتمال یہ ہے کہ اوپر سے نیچے دیکھا ہو جو عام طور سے سمجھا گیا ہے۔ واللہ اعلم و علمہ اتم و احکم اس سلسلے میں ابھی تک کوئی تصریح نظر سے نہیں گذری۔

ترجمۃ الباب کے متعلق حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا اگرچہ یہاں امام بخاریؒ نے ترجمہ دوسرا ہاندھا ہے مگر حدیث الباب سے سابق مقصد استثناء جدار و بناء کا اثبات ہے اور اس ترجمہ کے وقت یہ حدیث ضرور پیش نظر ہوگی چونکہ یہاں وہ ترجمہ نہیں قائم کیا اس لئے عام اذہان اس بات کی طرف نہیں جاتے اور یہاں اس ترجمہ کو اس لئے نہیں نائے کہ اس سے ایک بار فارغ ہو چکے اور پہلے ایک جگہ درج کر چکے ہیں۔

اس موقع پر حضرت مولانا سید محمد بدر عالم صاحب دامت فیوضہم نے نہایت مفید علمی تحقیق کا اضافہ حاشیہ میں فرمایا شاید امام بخاریؒ نے یہاں حدیث پر وہ ترجمہ اس لئے قائم نہیں کیا کہ ثبوت مدعیان کمزوری دیکھی اور ان وجوہ سے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں یہ سمجھا ہو کہ بناء میں جواز استقبال و استدبار کے لئے کافی دلیل نہیں ہے لہذا جو مسئلہ حدیث الباب سے صاف نکل سکتا تھا اسی لئے عنوان قائم کیا امام بخاریؒ کی عادت ہے کہ ایک حدیث کو کئی جگہ مکرر لاتے ہیں لیکن ہر جگہ عنوان و ترجمہ الباب صرف اسی مسئلے کے لحاظ سے قائم کرتے ہیں جو ان کے نزدیک اس جگہ خاص طور سے مستطب ہو سکتا ہو امام بخاریؒ کی اس عادت کو ملحوظ رکھا جائے تو ہمیں اس سے پوری طرح بہت جگہ فائدہ حاصل ہوگا مثلاً مسئلہ استقبال و استدبار ہی میں دیکھا جائے کہ امام بخاریؒ نے اختیار تو مذہب امام شافعی و مالک ہی کو کیا ہے (یعنی اصولی طور سے ورنہ بقول حضرت شاہ صاحبؒ کے یہ نہیں کہہ سکتے کہ ان کی تفصیل و فروع سے بھی اتفاق کیا یا نہیں لیکن پھر یہ کیا کہ جہاں اس مسئلہ سے

متعلق ترجمہ و عنوان لگایا وہاں تو حدیث ابن عمر نہ لائے (جو اس مذہب کی بڑی دلیل سمجھی جاتی ہے اور جب حدیث ابن عمر کو لائے تو وہ ترجمہ قائم نہ کیا) دوسرا لگادیا 'لہذا امام عالی مقام کی غیر معمولی علمی جلالت قدر اور بے نظیر فہم و دقت نظر کے پیش نظر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک حدیث ابن عمرؓ مذکورہ مسئلے کے لئے کافی و شافی حجت و دلیل نہیں ہے۔"

حضرت مولانا دایم فیضہم کا یہ تحقیقی نکتہ آب زر سے لکھنے کے لائق ہے اور صحیح بخاری شریف پڑھنے پڑھانے والوں کے لئے تو نہایت ہی قابل قدر علمی ہدیہ و تحفہ ہے جزاہ اللہ تعالیٰ خیر الجزاء عناءہم اجمعین۔

ولی اللہی ارشاد کی روشنی میں حضرت محدث علامہ کشمیری قدس سرہ و دیگر اکابر کے افادات جو بھم اللہ "انوار الباری" کی صورت میں سامنے آرہے ہیں ان کی بنالیے ہی تحقیقی نکات پر ہے اللہ تعالیٰ اس سلسلہ کو مزید تحقیق و کاوش کے ساتھ مکمل کر نیکی توفیق عطا فرمائے۔

وما ذلک علی اللہ بعزیز

بَابُ الْاِسْتِجَاءِ بِالْمَاءِ

(پانی سے استنجاء کرنا)

(۱۵۰) حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ هِشَامُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ قَالَ اَنَا سَمِعْتُ عَنْ أَبِي مُعَاذٍ وَاسْمُهُ عَطَاءُ بْنُ أَبِي مَيْمُونَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا خَرَجَ لِحَاجَتِهِ أَجَىٰ أَنَاوُ غُلَامٌ مَعَنَا إِذَا وَفَّ مِنْ مَّاءٍ يُعْنِي يَسْتَجِي بِهٖ:

ترجمہ:- حضرت انس بن مالکؓ کہتے ہیں کہ جب رسول اللہ ﷺ رفع حاجت کے لئے نکلتے تو میں اور ایک لڑکا اپنے ساتھ پانی کا ایک برتن لے جاتے تھے اس پانی سے رسول اللہ ﷺ طہارت کیا کرتے تھے۔

تشریح:- حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:- کہ استنجاء صرف ڈھیلہ سے بھی جائز ہے اور صرف پانی سے بھی 'مرد و نون کو جمع کرنا مستحب ہے مگر شیخ ابن ہمامؒ نے اس زمانے کے لئے مہنوں ہونے کا حکم کیا ' کیونکہ لوگوں کے معدے اور آنتیں عام طور سے کمزور ہیں جس کے سبب سے ان کو اجابت ڈھیلی ہوتی ہے لہذا ڈھیلہ کے بعد پانی کا استعمال تاکید ہو گیا (جو استحباب سے اوپر سنیت کا درجہ ہے)

حضرت عمرؓ سے جمع ثابت ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کی کتاب "لام" میں ہے اور روایات مرفوعہ سے بھی جمع کے اشارات ملتے ہیں۔ چنانچہ حضرت مغیرہؓ سے مروی ہے کہ آں حضرت ﷺ ایک دفعہ قضاے حاجت کے لئے تشریف لے گئے پھر واپس ہو کر پانی طلب فرمایا ' ظاہر ہے کہ حضور ڈھیلے کے استنجے سے فارغ ہو کر واپس لوٹے ہوں گے کہ اتنی دیر تک نجاست کا ٹکڑا ہرگز گوارہ نہ فرمایا ہوگا ' پھر جب اس کے بعد پانی سے استنجاء فرمایا تو جمع کا ثبوت آپ کے فعل سے ہو گیا۔

محقق عینیؒ نے لکھا:- جمہور سلف و خلف کا مذہب اور جس امر پر سارے دیار کے اہل فتویٰ متفق ہیں یہ ہے کہ افضل صورت حجر و ماء دونوں کو جمع کرنے کی ہی ہے ' پھر ڈھیلہ کو مقدم کرے تاکہ نجاست کم ہو جائے اور ہاتھ زیادہ طوٹ نہ ہو پھر پانی سے دھوئے تاکہ نظافت پاکیزگی و صفائی حاصل ہو جائے اگر ایک پر اکتفا کرنا چاہے تو پانی کا استعمال افضل ہے کیونکہ اس سے نجاست کا عین و اثر دونوں زائل ہو جاتے ہیں اور ڈھیلہ یا پتھر سے صرف عین کا ازالہ ہوتا ہے اثر باقی رہتا ہے اگرچہ وہ اس کے حق میں معاف ہے امام طحاوی نے پانی سے استنجاء کے لئے

آیت ”فیہ رجال یحبون ان یتطهروا واللہ یحب المطہرین“ سے استدلال کیا ہے شعی نے نقل کیا کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو رسول ﷺ نے اہل قباء سے سوال فرمایا کہ حق تعالیٰ نے آیت مذکورہ میں تمہاری تعریف کس سبب سے کی ہے؟ انہوں نے عرض کیا: ہم میں کوئی بھی ایسا نہیں جو پانی سے استنجانہ کرتا ہو“ (عمدة القاری ۲۰ ج ۱)

حافظ ابن حجرؒ نے لکھا: اس ترجمہ سے امام بخاریؒ ان لوگوں کا رد کرنا چاہتے ہیں جنہوں نے پانی سے استنجے کو مکروہ قرار دیا ہے یا جنہوں نے کہا کہ اس کا ثبوت آں حضرت ﷺ سے نہیں ہے ایک روایت ابن ابی شیبہ نے اسانید صحیحہ سے حذیفہ بن الیمانؓ سے نقل کی کہ ان سے استنجاء بالماء کے بارے میں سوال کیا گیا تو فرمایا: ایسا ہوتا تو میرے ہاتھ میں ہمیشہ بدبو رہا کرتی، نافع نے حضرت ابن عمرؓ کے متعلق بیان کیا کہ وہ پانی سے استنجاء نہیں کرتے تھے ابن الزبیر سے نقل ہے کہ ہم ایسا نہیں کرتے تھے ابن التین نے امام مالک سے اس امر کا انکار نقل کیا کہ حضور ﷺ پانی سے استنجاء کرتے ہوں مالکیہ میں سے ابن حبیب سے بھی منقول ہوا کہ وہ پانی سے استنجاء کو منع کرتے تھے کہ یہ تو پینے کی چیز ہے (یعنی کھانے پینے کی چیزوں سے نجاست کا ازالہ موزوں و مشروع نہیں) (فتح الباری ۷ ج ۱)

ترمذی شریف میں بھی حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث نقل ہوئی کہ انہوں نے عورتوں سے فرمایا: اپنے شوہروں کو کہو کہ پانی سے استنجاء کر کے نظافت حاصل کیا کریں (مجھے خود ان سے کہتے ہوئے شرم آتی ہے) رسول اللہ ﷺ بھی پانی سے استنجاء فرماتے تھے امام ترمذی نے لکھا کہ اسی پر اہل علم کا تعامل ہے اور اسی کو وہ پسند کرتے ہیں اگرچہ صرف ڈھیلہ یا پتھر پر بھی کفایت کو جائز سمجھتے ہیں۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد

حافظ ابن حجرؒ نے ترجمۃ الباب سے کراہت استنجاء بالماء والوں کے رد کا ذکر کیا ہے اور حافظ و محقق عینی نے بھی ان کو ذکر کر کے ان روایات کی طرف اشارہ کیا ہے جن سے ثبوت استنجاء بالماء ہوتا ہے یہ تو گویا ان لوگوں کی بات کا نقلی جواب روایات قویہ سے ہوا باقی پانی کو مطعوم قرار دینے کے جواب کی طرف حضرت شاہ صاحبؒ نے توجہ فرمائی ہے کہ پانی کو دوسری کھانے پینے کی چیزوں پر قیاس کرنا یا ان سب کا حکم اس کے لئے ثابت کرنا اس لئے درست نہیں کہ پانی کو خدا نے نجاست کو دور کرنے اور پاک کرنے کا ذریعہ بنایا ہے دوسری کھانے پینے کی اشیاء کی خلقت اس مقصد کے لئے نہیں ہے لہذا ان سب کا احترام بجا اور اس کا اس قسم کا احترام غیر معقول ہے اور اگر اس کو محترم قرار دیں گے تو کپڑوں وغیرہ سے بھی نجاست کو پانی سے دھونا چاہیے اور صرف پتھر مٹی وغیرہ سے نجاست کو دور کر دینا کافی ہونا چاہیے حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

بحث و نظر

اسلام میں نظافت و طہارت کی بے نظیر تعلیم

استنجاء بالآبی جو مشروع صورت حافظ عینیؒ نے لکھی ہے اس سے معلوم ہوا کہ اس قسم کی کمال نظافت دنیا کی کسی تہذیب و مذہب میں نہیں ہے یورپ میں صفائی کو با خدا ہونے سے دوسرا درجہ دیا گیا ہے مگر ان کی تہذیب میں معیار نظافت صرف خاص قسم کے بلائنگ پیپر کے ذریعہ صفائی ہے اہل کے بعد پانی سے ازالہ اثر ضروری نہیں جبکہ بقول حافظ عینیؒ نجاست کا عین و اثر دونوں زائل ہونے چاہئیں یورپ کے تہذیب یافتہ لوگ ہر وقت گندگی میں ملوث رہتے ہیں اور اس حالت میں پانی کے ٹپ میں بیٹھ کر غسل بھی کرتے ہیں ظاہر ہے کہ جو نجاست ان کے جسم کے ساتھ لگی رہ جاتی ہے وہ ٹپ کے پانی میں مل کر ان کے سارے بدن کو لگتی ہے سو چا جائے کہ یہ کیا نظافت و طہارت ہوئی؟ اسلام میں تو پانی

سے استنجا ضروری ہے پھر بھی غسل کے وقت مزید نظافت کے لئے پہلے طہارت لے لینا مستحب ہے اسی طرح جو لوگ پیشاب کے بعد استنجا نہیں کرتے ان کے بدن اور کپڑے قطرات بول سے ہر وقت ملوث رہتے ہیں۔

غلام سے مراد کون ہے؟

حدیث الباب میں ہے کہ میں اور ایک دوسرا لڑکا پانی کا برتن حضور ﷺ کے استنجا کے واسطے لے جایا کرتے تھے غلام (لڑکے) کا اطلاق چھوٹی عمر پر ہوتا ہے یعنی داڑھی نکلنے سے پہلے تک تو یہاں اس سے کون مراد ہے؟ حافظؒ نے لکھا کہ امام بخاری نے اگلی روایت میں ابوالدرداء کا قول ایس فیکم الخ نقل کیا ہے اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ابن مسعود متعین ہیں لہذا غلام کا اطلاق ان پر مجازی ہوگا اور آں حضرت ﷺ نے ایک مرتبہ مکہ معظمہ میں ان کو بکریاں چراتے ہوئے دیکھ کر انت غلام معلوم کے الفاظ فرمائے بھی تھے رہا یہ کہ اسماعیلی کی روایت میں جو من الانصار کی قید ہے وہ شاید راوی کا تصرف ہو کہ اس نے روایت میں منا کا لفظ دیکھ کر قبیلہ سمجھ لیا اور پھر روایت بالمعنی کے طور پر من الانصار کہہ دیا یا انصار سے مراد صحابہ کرام کو لیا کہ اس طرح بھی اطلاق ہوتا ہے اگرچہ عرف میں صرف اس و خزرج مراد ہوتے ہیں۔

اس کے بعد حافظؒ نے لکھا کہ مسلم کی روایت میں ہے کہ حضرت انسؓ نے اس لڑکے کا چھوٹا ہونا بھی بیان کیا تو اس سے حضرت ابن مسعود کو مراد لینا مستبعد ہو جاتا ہے اور ابوداؤد شریفؒ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ وہ استنجا کے لئے پانی کا (لوٹا) لے جاتے تھے اس لئے ممکن ہے کہ حضرت انسؓ کے ساتھ ہی ہوتے ہوں اس کی تائید ذکر جن میں مصنف کی روایت کردہ روایت ابو ہریرہؓ سے بھی ہوتی ہے رہا یہ کہ حضرت ابو ہریرہؓ کو اصغر کیوں کہا تو ہو سکتا ہے کہ اس سے مراد عمر کے لحاظ سے چھوٹائی نہ ہو بلکہ وہ کچھ زمانہ قبل ہی اسلام لائے تھے اس لئے اس اعتبار سے اصغر کہا گیا ہو۔ واللہ اعلم (فتح الباری ۸/۱۷۸)

بَابُ مَنْ حُمِلَ مَعَهُ الْمَاءُ لِيَطْهَرَهُ وَ قَالَ أَبُو الدَّرْدَاءِ أَيْ أَلَيْسَ فِيكُمْ صَاحِبُ النُّعْلَيْنِ وَالطَّهَوْرِ وَالْوَسَادِ

(کسی شخص کے ہمراہ اس کی طہارت کے لئے پانی لے جانا حضرت ابوالدرداءؓ نے فرمایا کہ کیا تم میں جوتے والے آب طہارت والے اور تکیہ والے نہیں ہیں)

(۱۵۱) حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ ثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي مَيْمُونَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسًا يَقُولُ كَانَ

النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا خَرَجَ لِحَاجَتِهِ تَبَعْتُهُ أَنَا وَ غُلَامٌ مِنَّا مَعًا إِذَا وَ قَدْ مَنَ مَاءٌ

ترجمہ :- حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ جب نبی کریم ﷺ قضاء حاجت کے لئے نکلتے میں اور ایک لڑکا دونوں آپ کے پیچھے جاتے تھے اور ہمارے ساتھ پانی کا ایک برتن ہوتا تھا۔

تشریح: باب وحدہ شہد کور کا مطلب یہ ہے کہ اس قسم کی اعانت کسی محذوم خصوصاً عالم و مقتدا کی کر سکتے ہیں کیونکہ نبی کریم ﷺ اس قسم کی چیزوں میں اپنے اصحاب سے خدمت لیتے تھے اور وضو میں جو دوسرے سے مدد لینا مکروہ ہے اس کے بارے میں حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اعضاء وضو پر اگر خادم پانی ڈالتا رہے تو وہ مکروہ نہیں یعنی اعضاء کو دھونا اور ملنا خود ہی چاہیے خادم سے اگر یہ بھی خدمت لی جائے تو مکروہ ہے۔

قوله اليس فيكم الخ

یہ ایک ٹکڑا ہے جس کو مکمل طور سے اور موصولاً مناقب میں لائیں گے اس میں ہے کہ حضرت علقمہ شام پہنچے مسجد میں دو رکعت پڑھیں پھر دعا کی یا اللہ! کوئی صالح ہمنشین میسر فرما اتنے میں ایک شخص ان کی طرف آئے انہوں نے کہا شاید میری دعا قبول ہوگئی ہے شیخ نے پوچھا

تم کون ہو؟ انہوں نے کہا میں اہل کوفہ سے ہوں اس پر شیخ نے کہا کیا تم میں صاحب العلیین والوساد نہیں ہیں؟ یعنی حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ مطلب یہ کہ اہل عراق کے پاس تو علم و فضل کا پہاڑ موجود ہے پھر ان کو شام کے لوگوں سے دین و علم حاصل کرنے کے لئے آنے کی کیا ضرورت ہے یہ شیخ ابوالدرداء رضی اللہ عنہ تھے جن کا اسم مبارک عویر بن مالک بن عبداللہ بن قیس رضی اللہ عنہ ہے آپ کا شمار افاضل صحابہ میں ہے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں قاضی دمشق بھی رہے ۳۱ھ یا ۳۲ھ میں وفات ہوئی حضرت عبداللہ بن مسعود اکثر اوقات سفر و حضر میں آں حضرت رضی اللہ عنہ کی خدمت مبارکہ میں رہا کرتے تھے سفر میں آپ کی مسواک، لونا، علیین، نکیہ وغیرہ ضرورت کی چیزیں ساتھ رکھتے تھے بعض نسخوں میں بجائے وساد کے سوا دہے جس کے معنی ستر و سرگوشی کے ہیں چونکہ حضرت ابن مسعود آپ سے نہایت قریبی تعلق رکھتے تھے اور آپ کے دولت کدوں میں بھی بغیر طلب اجازت کے آنے جانے کے مجاز تھے اس لئے آپ کے اہل بیت میں سمجھے جاتے اور واقف اسرار تھے۔ (عمدة القاری ص ۷۲۱ ج ۱)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے حالات مقدمہ انوار الباری ۳۶-۱ میں بہ سلسلہ شیوخ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ آچکے ہیں حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ کے ارشاد مذکور سے بھی معلوم ہوا کہ کوفہ والوں کو پورے دین و علم کی دولت مل چکی تھی اور ہم بتلا چکے ہیں کہ اس دولت کے وارثین میں حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ عظیم القدر حصہ نہایت نمایاں ہے۔

بَابُ حَمْلِ الْعَنْزَةِ مَعَ الْمَاءِ فِي الْأَسْتِنَاةِ

(آب طہارت کے ساتھ لائٹھی بھی ساتھ لیجانا)

(۱۵۲) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ ثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ مِمْوْنَةَ سَمِعَ

أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدْخُلُ الْخَلَاءَ فَأَحْمِلُ أَنَا وَغُلَامٌ إِدَاوَةً مِنْ

مَاءٍ وَغَنْزَةً يَسْتَنْجِي بِالْمَاءِ تَابَعَهُ النَّضْرُ وَشَاذَانُ عَنْ شُعْبَةَ الْعَنْزَةُ غَضَاعِلِيهِ رُجَّحٌ.

ترجمہ:- حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیت الخلاء جاتے تھے تو میں اور ایک لڑکا پانی کا برتن اور لائٹھی لے کر چلتے تھے پانی سے آپ طہارت کرتے تھے (دوسری سند نضر اور شاذان نے اس حدیث کی شعبہ سے متابعت کی ہے) عنزہ لائٹھی کو کہتے ہیں جس کے نچلے حصہ میں لوہے کی شیاں لگی ہو۔

تشریح:- عنزہ چھوٹا نیزہ جس پر پھلکا لگا ہوتا ہے حافظ نے لکھا کہ روایت کریمہ میں آخر حدیث الباب پر یہ تشریح ہے کہ عنزہ شیاں دار لائٹھی ہے طبقات ابن سعد میں ہے کہ نجاشی (شہنشاہ حبش) نے یہ نیزہ یا شیاں دار لائٹھی آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بطور ہدیہ بھیجی تھی اس سے اسی امر کی تائید ہوتی ہے کہ وہ ملک حبش کے آلات حرب سے تھا جیسا کہ ذکر عیدین میں آئے گا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عید گاہ کو تشریف لے جاتے تھے تو خادم آپ کے آگے اس کو لے کر چلتا تھا پھر یہی طریقہ خلفاء کے زمانے میں بھی رہا طبقات میں یہ بھی ہے کہ نجاشی نے تین عنزے ارسال کئے تھے ان میں ایک آپ نے رکھا ایک حضرت علی رضی اللہ عنہ کو عنایت فرمایا اور ایک حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو دیا تھا۔

عنزہ کے ساتھ رکھنے کا مقصد

حافظ نے لکھا بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی ہوئی ہے کہ اس کا مقصد قضائے حاجت کے وقت ستر اور پردہ کرنا تھا لیکن یہ اس لئے درست نہیں کہ ایسے وقت ضرورت نچلے حصہ کے ستر کی ہوتی ہے اور عنزہ سے یہ فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ سامنے گاڑ کر اس پر کوئی

- کپڑا وغیرہ ڈال کر ستر کیا جائے یا پہلو میں گاڑ لیا جائے تاکہ لوگ ادھر آنے سے رک جائیں دوسرے ذیل کے منافع مقصود ہو سکتے ہیں۔
- (۱) سخت زمین کھود کر گڑھا و نشیب بنانے کے لئے (اس کی غرض حافظہ یعنی نلکھی کہ پیشاب وغیرہ کی چھٹنیں بدن و کپڑے پر نہ آئیں۔
- (۲) حشرات الارض کو دفع کرنے کے لئے، کیونکہ حضور ﷺ قضائے حاجت کے لئے بستی سے بہت دور جنگل میں چلے جاتے تھے،
- (۳) حضور اکرم ﷺ استنجا کے بعد وضو فرماتے اور نماز بھی پڑھتے ہوں گے۔ اس لئے عذرہ کو بطور سترہ استعمال کیا جاتا تھا حافظ نے لکھا کہ یہ دوسری سب توجیہات سے زیادہ واضح و ظاہر ہے امام بخاری نے آگے باب سترۃ المصلیٰ فی الصلوۃ میں عذرہ پر عنوان باب بھی قائم کیا ہے (فتح الباری ص ۱۷۸ ج ۱)
- محقق حافظ عینیؒ نے مزید منافع پر بھی روشنی ڈالی (۴) منافقین و یہود کے کید و شر سے بچنے کے لئے کیونکہ وہ لوگ سخت دشمن تھے اور آنحضرت ﷺ کو قتل کرنے وغیرہ کی تدبیریں کیا کرتے تھے ان سے تحفظ کی تدبیر ضروری تھی اور اسی سے پھر یہ طریقہ بعد کے امراء نے بھی اختیار کیا کہ ان کے آگے گام کے خدام نیزے لیکر چلتے تھے۔ (۵) نیزہ گاڑ کر اس کے ساتھ سامان بھی لٹکایا جاتا تھا (۶) نیزہ پر ٹیک بھی لگاتے تھے (عمدۃ القاری ص ۵۳۳ ج ۱)

حدیث الباب کے خالص فوائد

- حافظؒ نے لکھا کہ حدیث الباب سے کئی فوائد حاصل ہوئے :- (۱) خدمت صرف نوکروں غلاموں سے ہی نہیں بلکہ آزاد لوگوں سے بھی لے سکتے ہیں خصوصاً ان لوگوں سے جو کسی مقتدا کی خدمت میں اسی لئے حاضر ہوئے ہوں کہ ان کو تواضع و فروتنی کی مشق و عادت ہو جائے (۲) عالم کی خدمت سے معلم کو شرف و بلندی مرتبت کا حصول ہوتا ہے کیونکہ حضرت ابوالدرداء نے حضرت ابن مسعود کی اسی وصف خدمت کے ساتھ مدح و ثناء کی (۳) ابن حبیب وغیرہ کا رد ہو گیا جو پانی سے استنجا کو یہ کہہ کر روکتے ہیں کہ ہ مطعومات میں سے ہے کیونکہ حضور ﷺ نے مدینہ طیبہ کے پانی سے استنجا فرمایا جبکہ وہ اور پانیوں سے بہتر اور شیریں خوش ذائقہ بھی تھا۔ حافظ نے یہ بھی لکھا کہ اس حدیث سے ان لوگوں کا استدلال صحیح نہیں جو برتن سے وضو کو بمقابلہ نہر و حوض کے مستحب کہتے ہیں کیونکہ یہ بات جب صحیح ہوتی کہ حضور ﷺ نے نہر و حوض کی موجودگی میں اس کو ترک کر کے برتن سے وضو فرمایا ہوتا۔ (فتح الباری ص ۱۷۸ ج ۱)

بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْإِسْتِنْجَاءِ بِالْيَمِينِ

(داہنے ہاتھ سے طہارت کرنے کی ممانعت)

- (۱۵۳) حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ فَضَالَةَ قَالَ ثَنَا هِشَامٌ هُوَ الَّذِي سَمِعَ أَنِّي عَنْ يَحْيَى بْنِ سَلَمٍ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي قَتَادَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا شَرِبَ أَحَدُكُمْ فَلَا يَتَنَفَّسْ فِي الْأَنَاءِ وَإِذَا أَتَى الْخَلَاءَ فَلَا يَمْسُ ذَكَرَهُ بِيَمِينِهِ وَلَا يَتَمَسَّحُ بِيَمِينِهِ:

ترجمہ: حضرت عبد اللہ ابن ابی قتادہ اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب تم میں سے کوئی پانی پیئے تو برتن میں سانس نہ لے اور جب پاخانے میں جائے اپنی شرم گاہ کو داہنے ہاتھ سے نہ چھوئے اور نہ داہنے ہاتھ سے استنجا کرے

تشریح: داہنے ہاتھ سے استنجا مکروہ تنزیہی اور اسلامی آداب کے خلاف ہے کیونکہ آں حضرت ﷺ سے مروی ہے کہ آپ اپنا داہنا ہاتھ کھانے پینے لباس وغیرہ کے لئے استعمال فرماتے نجاست پلیدی میل کچیل کے چھونے سے بھی اس کو بچاتے تھے اور بایاں ہاتھ دوسری چیزوں کے چھونے اور استعمال وغیرہ میں لاتے تھے اس سے معلوم ہوا کہ یہ ادب صرف بول و براز کے معاملہ میں نہیں ہے بلکہ عام حالات و اشیاء کے لئے بھی یہی اسلامی تہذیب و ادب ہے (کما قال المحقق العینی) حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی فرمایا کہ اگرچہ یہاں حکم خاص اور مقید

معلوم ہوتا ہے مگر حکم عام ہے۔

مس اور مسح میں فرق ہے حضرتؑ نے فرمایا کہ مسح سے مراد ڈھیلہ پتھر وغیرہ کے استعمال کی صورت ہے کیونکہ سلف میں مسح ہی کی صورت تھی ان کے مٹانے قوی تھے اس لئے براز کی طرح بول میں بھی مسح کافی ہوتا تھا یعنی ہمارے زمانے میں استنجاء کا جو طریقہ ازالہ تقطیر کے لئے رائج ہوا اس زمانے میں نہیں تھا۔

بحث و نظر

محقق حافظ عینیؒ نے لکھا جمہور کا مسلک کراہت تنزیہی کا ہے اہل ظاہر نے اس کو حرام قرار دیا اور کہا کہ اگر داہنی ہاتھ سے استنجا کرے گا تو وہ شرعاً صحیح نہ ہوگا حنابلہ اور بعض شافعیہ بھی اسی کے قائل ہیں (عمدة القاری ۱-۷۲)۔
حافظؒ نے لکھا جمہور کا مذہب کراہت تنزیہی کا ہی ہے اہل ظاہر اور بعض حنابلہ حرام کہتے ہیں، اور بعض شافعیہ کے کلام سے بھی یہی رائے معلوم ہوتی ہے، لیکن علامہ نوویؒ نے لکھا جن لوگوں نے استنجاء بالیمین کو ناجائز کہا ہے ان کا مقصد یہ ہے کہ بدرجہ مباح نہیں ہے، جس کی دونوں طرف برابر ہوتی ہیں، بلکہ مکروہ اور رائج الترمذی ہے، اور باوجود قول حرمت کے بھی جو شخص ایسا کر لے گا، ان کے نزدیک اس کا استنجاء درست ہوگا، اگرچہ اس نے برا کیا۔

پھر حافظؒ نے لکھا کہ یہ اختلاف اس وقت ہے کہ ہاتھ سے استنجاء پانی وغیرہ کے ساتھ کرے اگر بغیر اس کے صرف ہاتھ ہی کا استعمال کرے گا تو بالاتفاق حرام اور غیر درست ہوگا اور اس میں دونوں ہاتھ کا حکم یکساں ہے واللہ اعلم (فتح الباری ۱-۷۸)۔

خطابی کا اشکال اور جواب

آپؐ نے یہاں ایک عملی اشکال ظاہر کیا ہے کہ استنجا کے وقت دو حال سے چارہ نہیں استنجاء داہنے ہاتھ سے کرے گا تو اس وقت مس ذکر بائیں ہاتھ سے ضرور کرنا پڑے گا اور دوسری صورت میں برعکس ہوگا لہذا مکروہ کے ارتکاب سے چارہ نہیں کیونکہ داہنی ہاتھ سے مس اور استنجاء دونوں ہی مکروہ ہیں۔

پھر علامہ خطابیؒ نے جواب کی صورت بنائی جو تکلف سے خالی نہیں علامہ طیبیؒ نے یہ جواب دیا کہ استنجاء بالیمین کی نہی براز کے استنجا سے متعلق ہے اور مس والی نہی کا تعلق بول کے استنجا سے ہے حافظؒ نے دونوں جواب نقل کر کے ان کو محل اعتراض قرار دیا اور پھر امام الحرمینؒ کی غزالی اور علامہ بغویؒ کا جواب نقل کیا اور اس کی تصویب بھی کی۔

محقق عینی رحمہ اللہ کا نقد

آپؐ نے لکھا کہ خطابیؒ کے جواب پر حافظؒ کا انتقاد معقول نہیں اور جن حضرات کے جواب کی تصویب کی ہے وہ اس کے لئے محل نظر ہے کہ وہ استنجا بول میں تو چل سکتا ہے استنجاء براز میں نہیں چلے گا۔ (عمدة القاری ۱-۷۲)۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا حدیث الباب میں پانی پینے کی حالت میں پانی کے اندر سانس لینے کو مکروہ قرار دیا ہے کیا ایسی شریعت مطہرہ اس بات کو گوارہ کر سکتی ہے کہ ایسے پانی کا استعمال وضو اور پینے میں درست ہو جس میں کتوں کے مردار گوشت بد بودار چیزیں اور حالت حیض کے مستعمل کپڑے ڈالے جاتے ہوں۔ (پوری بحث بیرضاعہ کے تحت آئیگی ان شاء اللہ تعالیٰ)۔

بَابُ لَا يُمَسِّكُ ذَكَرَهُ بِيَمِينِهِ إِذَا بَالَ

(پیشاب کے وقت اپنی عضو کو داہنے ہاتھ سے نہ پکڑے)

(۱۵۴) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُونُسَ قَالَ لَنَا الْأَوْزَاعِيُّ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي قَتَادَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا بَالَ أَحَدُكُمْ فَلَا يَأْخُذَنَّ ذَكَرَهُ بِيَمِينِهِ وَلَا يَتَنَفَّسُ فِيهِ إِلَّا نَاءً

ترجمہ: عبد اللہ ابن ابی قتادہ اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی پیشاب کرے تو اپنا عضو داہنی ہاتھ میں نہ پکڑے نہ داہنے ہاتھ سے طہارت کرے نہ (پانی پیتے وقت) برتن میں سانس لے۔
تشریح: علامہ محدث ابن ابی جریر نے حدیث الباب کے تحت نہایت عمدہ تحقیق لکھی ہے جس کے خصوصی نکات حسب ذیل ہیں۔

احکام شرعیہ کی حکمتیں

(۱) یہ تحقیق پہلے گزر چکی کہ تمام احکام شرعیہ میں کوئی وجہ و حکمت ضرور ہوتی ہے پھر بہت سی حکمتیں ہمیں معلوم ہو گئیں اور کچھ ایسی بھی ہیں جو ہمیں معلوم بھی نہ ہو سکیں اور ان کو امر تعبدی غیر معقول المعنی کہا جاتا ہے یعنی ایسے احکام کی تابعداری و اطاعت جن کی حکمتیں ہم پر ظاہر نہ ہو سکیں۔
پھر لکھا کہ یہاں جو حکم اول ہے اس کی حکمت وجہ بھی ظاہر ہے کیونکہ داہنا ہاتھ جب کھانے پینے وغیرہ پاکیزہ کاموں میں استعمال کے لئے مقرر ہوا ہے تو ظاہر ہے بائیں ہاتھ اس کی ضد کے لئے موزوں ہوگا یعنی دفع فضلات و نجاسات وغیرہ کے لئے چنانچہ مس ذکر اور استنجا بھی اسی قبیل سے ہیں۔

دوسرے یہ کہ اہل الیمین (جن کے داہنے ہاتھ میں اعمال نامے دیئے جائیں گے) آخرت میں باغوں اور انواع و اقسام کی نعمتوں کے مستحق ہوں گے اس لئے یہاں دنیا میں یہ بات موزوں ہوئی کہ یمین (دائیں ہاتھ) سے ہی ان کو لیں اسی سے ان کو کھائیں پئیں اور اہل الشمال چونکہ آخرت میں اہل معاصی اور مستحق عذاب و نکال ہوں گے اس لئے بائیں ہاتھ دنیا میں معاصی سے پیدا ہونے والی چیزوں کے لئے موزوں ہوا چنانچہ ماٹور ہے کہ بشر سے سب سے پہلے معصیت ظہور میں آئی تو اس سے (یا اس کی نحوست سے) حدث و نجاست ظاہر ہوئی اور اسی لئے خواب کی تعبیر دینے والے احداث و انجاس دیکھنے والے کو معاصی سے تعبیر دیا کرتے ہیں۔

معرفت حکمت بہتر ہے

(۲) معلوم ہوا کہ مکلف کو اتباع احکام کے ساتھ احکام شرعیہ کی حکمتیں بھی معلوم ہوں تو بہتر ہے اور اسی لئے نبی کریم ﷺ جب صفا مروہ کی سعی کے لئے پہنچے تو یہ فرما کر سعی صفا سے شروع فرمائی کہ ”ہم بھی اسی سے شروع کرتے ہیں جس سے حق تعالیٰ نے شروع فرمایا۔“
اگرچہ واؤ کلام عرب میں ترتیب کے لئے نہیں ہے پھر بھی صاحب نور نبوت نے یہی فیصلہ کیا کہ حکمت والا کسی حکمت ہی سے ایک چیز کو اول اور دوسری چیز کو آخر میں کیا کرتا ہے۔

مجاورشی کو اسی شی کا حکم دیتی ہیں

(یہ بھی معلوم ہوا کہ دو چیزیں قریب قریب ہوں تو ایک کا حکم دوسری پر لگ جاتا ہے چنانچہ حدیث الباب میں اذ ابال احدکم الخفر مایا تو یہ ممانعت پیشاب کرنے کے وقت ہی کے لئے ہے کہ اس نے پیشاب کی نجاست کا حکم لے لیا ورنہ دوسرے اوقات میں ممانعت نہیں ہے چنانچہ حضور اکرم ﷺ سے ایک شخص نے سن ذکر کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے اس کو دوسرے اعضاء جسم کے چھونے کے برابر قرار دے کر جائز فرمایا۔ پھر اس قسم کے اشارات کے سبب کہ نجس و خبیث اشیاء کا علاقہ و مناسبت شمال کے ساتھ ہے قلبی خواطر و سوانح کی معرفت رکھنے والے حضرات نے کہا ہے کہ شیطان کے وسوسہ دل کی بائیں جانب سے آتے ہیں لیکن بعض لوگوں کو دل کا شمال و یمن متعین کرنے میں مغالطہ پیش آیا ہے اس لئے ہم اس کو بھی لکھتے ہیں۔

دل کا یمن و شمال کیا ہے

شمال قلب شمال جسم سے مختلف ہے یعنی ایک کا شمال دوسرے کا یمن ہے کیونکہ وجہ قلب سے مراد وہ دروازہ ہوتا ہے جس سے یہ علوم غیب دل میں داخل ہوتے ہیں اسی سے وہ مکاشفات کرامات وغیرہ کا مشاہدہ کرتے ہیں اور اسی دروازے کی نسبت سے یمن قلب وہ ہوگا جو جسم کے لحاظ سے یار قلب ہے۔

دل پر گزرنے والے خواطر چار قسم کے ہیں

ملکوتی تو جیسا ہم نے بتلایا قلب کی دائیں جانب سے آتے ہیں شیطانی بائیں جانب سے نفسانی قلب کے سامنے سے اور ربانی قلب کے اندرونی حصوں سے۔

اس کی کئی حکمتیں ہیں ایک تو پینے والے کے حق میں ایک سانس پینے میں دھسکہ نہ لگ جائے دوسری غیر کے حق میں کہ شاید پینے والے کے منہ میں سے کوئی چیز برتن میں گر جائے اور دوسرے پینے والے کو اس سے نفرت و گھن ہو تین بار برتن سے باہر سانس لے کر پئے گا تو ان باتوں کا احتمال کم ہے۔

نیز اس طرح پینے میں اطمینان و قار اور کم مرضی کی شان ظاہر ہوتی ہے اور کئی بار کر کے پینے سے سیرابی بھی زیادہ حاصل ہوتی ہے اور اس میں یہ بھی اغلب ہے درمیان میں حمد و شکر کے کلمات کہے گا جس کی شریعت نے رغبت دلائی ہے کیونکہ حدیث میں ہے ”جو شخص پانی پیے اس سے طاعت پر مدد لینے کا ارادہ کرے اور خدا کا نام لے کر شروع کرے پھر سانس لے کر خدا کا شکر کرے اور اسی طرح سے تین مرتبہ کرے

لے ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ کی تحقیق یہ ہے کہ انسان دوسری تمام مخلوقات کے لحاظ سے اس معاملہ میں منفرد ہے کہ وہ اوپر سے نیچے کی طرف اترا ہوا معلوم ہوتا ہے گویا اس کی اصل اوپر سے ہے اور وہ عالم علوی کی مخلوق ہے چنانچہ اس کا سر اوپر ہے جو درختوں وغیرہ کے برعکس ہے ہاتھ پاؤں بال بھی اوپر سے نیچے کو آ رہے ہیں اور قلب بھی نیچے کو لٹکا ہوا ہے اس کے ساتھ یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ قلب کو جسم کے بائیں طرف اس لئے رکھا ہے کہ اس کی بادشاہت دائیں طرف رہے محقق ابن ابی جرہ کی ذکر کردہ تحقیق بالا کے ساتھ حضرت شاہ صاحبؒ کی تحقیق مذکورہ کی مطابقت اس طرح ہے کہ قلب کا وجہ اوپر ہے رخ پشت انسانی کی طرف ہے دائیں طرف سے (جو جسم کا بایاں حصہ ہے) ملکوتی خواطر آتے ہیں بائیں جانب سے (جو جسم کا دایاں حصہ ہے) شیطانی وسوسہ خطرات اور خبیث و نجس خیالات آتے اور پریشان کرتے ہیں مگر اسی طرف حسب تحقیق حضرت شاہ صاحبؒ قلب کی حکمت ہے اس لئے وہ اپنی مملکت پر شریعت حق کی روشنی میں تائید ربانی و ملکوتی کے ذریعہ حکومت کرتا ہے۔ ملکوتی خواطر نفسانی و شیطانی خواطر کا مقابلہ کرتے ہیں اور دل کے اندر سے ربانی خواطر پھوٹ پھوٹ کر باہر نکلتے ہیں جن سے نفسانی و شیطانی یلغار پسپا ہوتی رہتی ہیں اور قلب ایمان اور اعمال صالحہ کے انوار و برکات سے بے نور بنا رہتا ہے! جو قلوب ان دونوں سے محروم ہو کر فاسد ہو گئے وہ نفس و شیطان کے شکار ہو گئے اللہ تعالیٰ ان دونوں کے مکروکید سے محفوظ رکھے آمین

تو پانی اس کے پیٹ میں تسبیح کرتا رہے گا جب تک کہ وہ اس کے پیٹ میں باقی رہے گا۔“

رُشد و ہدایت کا اصول

یہ معلوم ہوا کہ پہلے بری باتوں سے روکا جائے پھر خیر و فلاح کے مثبت امور کی طرف توجہ دلائی جائے جس طرح رسول اکرم ﷺ کی ہدایت میں ترتیب پائی گئی کہ آپ نے اولاً پانی کے برتن میں سانس لینے کی ممانعت فرمائی اس کے بعد پینے کا ادب بتلایا کہ تین بار کر کے پیئے وغیرہ۔

ممانعت خاص ہے یا عام

آخر میں یہ بحث آتی ہے کہ ممانعت ان ہی چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے یا اور چیزوں سے بھی متعلق ہے جو لوگ امر تعبدی کہتے ہیں وہ تو اس کو خاص ہی کہیں گے مگر جیسا کہ ہم نے بتلایا حکمت و علت موجود ظاہر ہے تو جہاں بھی یہ علت موجود ہوگی حکم بھی عام ہوگا واللہ اعلم (پجۃ النفوس ص ۱۵۳ ج ۱۱)

حافظ عینیؒ کے ارشادات

آپ نے حدیث الباب کے تحت چند فوائد تحریر فرمائے ان میں سے زیادہ اہم فائدہ نقل کیا جاتا ہے (۱) پانی وغیرہ پینے کی حالت میں برتن سے باہر سانس لینے میں علاوہ نظافت و پاکیزگی کے کہ ادب و تہذیب کا متقہا ہی دوسرے فوائد بھی ہیں مثلاً حرص و بے صبری نہیں معلوم ہوتی، معدہ پر اس سے گرانی نہیں ہوتی یکدم پینے میں حلق کی نالی میں پانی وغیرہ بکثرت ایک وقت میں جمع ہو جاتا ہے جس سے معدہ پر گرانی ہوتی ہے جگر کو اذیت ہوتی ہے پھر یہ بھی کہ یکدم پانی وغیرہ پینا اور برتن ہی میں سانس لینا بہائم اور چوپاؤں کی عادت ہے اور علمائے یہ بھی کہا ہے کہ ہر بار پینے کی ایک مستقل حیثیت ہے لہذا ہر دفعہ کے شروع میں ذکر اللہ اور آخر میں حمد خداوندی مستحب ہے اگر یکدم اور ایک سانس میں پی لے گا تو درمیان کی ذکر و حمد کی سنت ادا نہ ہوگی یہاں حدیث میں صرف برتن کے اندر سانس لینے کی ممانعت ہے مگر دوسری احادیث میں یہ تفصیل بھی وارد ہے کہ تین بار کر کے پیئے ترمذی شریف میں ہے حضور ﷺ نے فرمایا:۔ پانی اونٹ کی طرح یکدم اور ایک دفعہ مت پیو بلکہ دو تین بار کر کے پیو اور شروع میں بسم اللہ کہو آخر میں حمد کرو۔ علماء نے یہ بھی کہا ہے کہ یکدم ایک دفعہ پانی پینا شیطان کا پینا ہے۔

کونسا سانس لمبا ہو

اس کے بعد یہ بات بھی زیر بحث آگئی ہے کہ ان تین سانس میں کونسا سانس زیادہ لمبا ہونا چاہیے علماء کے اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ پہلا سانس لمبا کرے باقی دونوں مختصر دوسرا قول یہ ہے کہ پہلا مختصر دوسرا اس سے زیادہ اور تیسرا اس سے زیادہ اس طرح طب و سنت دونوں کی رعایت ہو جائے گی کیونکہ طبی نقطہ نظر سے بھی تھوڑا تھوڑا اپنا مفید ہے اور حدیث میں یہ بھی ہے کہ پانی چوس چوس کر پیو غٹ کر کے مت پیو کیونکہ وہ چوس چوس کر پینا زیادہ خوش گوار زیادہ فائدہ بخش اور تکالیف سے دور رکھنے والا ہے (تجربہ سے بھی یہ بات معلوم ہوئی کہ یکدم پانی پینے خصوصاً سخت گرمی اور شدت پیاس کے وقت پیاس کی بھڑک بڑھاتا ہے اور بعض اوقات زیادہ بھی پی لیا جاتا ہے جس سے تکلیف پہنچتی ہے اگر تھوڑا تھوڑا یا چوس چوس کر پئے تو پیاس تھوڑے پانی سے بجھ جاتی ہے اور کوئی تکلیف بھی اس سے نہیں ہوتی۔ واللہ اعلم

حکم عام ہے: پھر یہ حکم صرف پانی کے لئے ہے جس کا ذکر حدیث میں ہے یا دوسری پینے کی چیزوں میں بھی یہی حکم ہے ہمارے نزدیک حکم عام ہے بلکہ کھانے کی چیزوں کا بھی یہی حکم ہے اسی لئے کھانے کی چیزوں میں بھی سانس لینا یا پھونک مارنا مکروہ تنفس اور نفع

کھانے کے آداب

حافظ عینیؒ کے ارشاد سے مفہوم ہوتا ہے کہ کھانے میں بھی بہت سے مندرجہ بالا مشارالہا آداب کی رعایت ہونی چاہیے اور خصوصیت سے کھانے کے شروع میں بسم اللہ اور درمیان میں متعدد دفعہ کلمات حمد و ثنا کا اعادہ ہونا چاہیے صرف اول و آخر پر اکتفا نہ کرے تو زیادہ بہتر ہے کیونکہ ذکر و حمد کی برکات مشاہد ہیں راقم الحروف نے خصوصیت سے تجربہ کیا کہ اگر بیماری کی حالت میں کوئی چیز ہر لقمہ پر بسم اللہ کر کے اور علاوہ آخر کے درمیان میں بھی کئی بار حمد کر کے کھائی جائے تو اس کھانے سے نہ صرف یہ کہ نقصان نہیں ہوتا بلکہ اعادہ صحت کے خوشگوار اثرات ظاہر ہوتے ہیں۔

فائدہ جدیدہ: محدث ابن ابی جرہ نے جو حدیث پانی کے بارے میں ذکر کی کہ اگر پانی طاعات خداوندی پر استعانت کی نیت اور ہر وقفہ میں تسبیح و حمد کرے تو وہ پانی معدہ میں جا کر تسبیح کرتا ہے اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ کھانے کا بھی شرائط مذکورہ کے ساتھ ایسا ہی ہوگا محقق عینی نے چونکہ پانی پر کھانے کی چیزوں کو بھی قیاس کیا ہے اس لئے ہم نے بھی اتنا لکھنے کی جرات کی والعم عند اللہ تعالیٰ

بَابُ الْاِسْتِنَاةِ بِالْحَجَارَةِ

(پتھروں سے استنجا کرنا)

(۱۵۵) حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمَكِّيُّ قَالَ سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ بْنِ عُمَرَ وَالْمَكِّيَّ عَنْ جَدِّهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ اتَّبَعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَخَرَجَ لِحَاجَتِهِ وَكَانَ لَا يَلْتَفِتُ فَبَدَأَ نَوُثَ مِنْهُ فَقَالَ ابْغَيْنِي أَحْجَارًا اسْتَنْفِضُ بِهَا أَوْ لَحْوَةً وَلَا تَأْتِنِي بِعَظْمٍ وَلَا رَوْثٍ فَاتَّبَعْتُهُ بِأَحْجَارٍ بِطَرَفِ ثِيَابِي فَوَضَعْتُهَا إِلَى جَنْبِهِ وَأَعْرَضْتُ عَنْهُ فَلَمَّا قَضَى اتَّبَعَهُ بِهِنَّ.

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ (ایک مرتبہ) رفع حاجت کے لئے تشریف لے چلے آپ کی عادت تھی کہ آپ چلتے وقت ادھر ادھر نہیں دیکھا کرتے تھے تو میں بھی آپ کے پیچھے آپ کے قریب پہنچ گیا (مجھے دیکھ کر آپ نے فرمایا کہ مجھے پتھر ڈھونڈ دوتا کہ میں اس سے پاکی حاصل کروں یا اسی جیسا (کوئی) لفظ فرمایا اور کہا کہ ہڈی اور گو بر نہ لانا، چنانچہ میں اپنے دامن میں پتھر (بھر کر) آپ کے پاس لے گیا اور آپ کے پہلو میں رکھ دیئے اور آپ کے پاس سے ہٹ گیا، جب آپ (قضاء حاجت سے) فارغ ہوئے تو آپ نے ان پتھروں سے استنجا کیا۔

تشریح: حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا کہ پتھروں سے استنجا بعد براز تو موزوں ہے مگر بعد بول مناسب نہیں کیونکہ پتھر میں جذب کرنے کا مادہ نہیں ہے جس کی پیشاب کے بعد ضرورت ہوتی ہے البتہ جن لوگوں کے مثانے بہت قوی ہوں اور قطرہ نہ آتا ہو تو ان کے لئے اس سے بھی استنجا درست ہوگا (لامع ۳ ج ۱)

مقصد ترجمہ: حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ ان لوگوں کا رد مقصود ہے جو استنجا پانی کے بغیر پانی کے اور کسی چیز سے جائز نہیں سمجھتے کیوں کہ حضور اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا: پتھروں کے ٹکڑے لاؤ! کہ ان کے ذریعہ نظافت و صفائی حاصل کروں معلوم ہوا جس طرح پانی سے طہارت و نظافت حاصل کی جاتی ہے پتھروں سے بھی ہو سکتی ہے۔

حضرت شیخ الحدیث سہارنپوری دامت فیوضہم السامیہ نے تحریر فرمایا کہ امام بخاریؒ کا اس ترجمہ سے مقصد پتھروں سے استنجا کرنے کی

حقیقت کے بارے میں اختلاف کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ وہ امر تعبدی اور مطہر ہے جیسا کہ شافعیہ و حنابلہ کا مسلک ہے یا صرف نجاست کو ہلکا کر دینے والا ہے اور امر معقول المعنی ہے جیسا کہ حنفیہ و مالکیہ کا قول ہے (لامع ۳ ج ۱)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا:۔ ان کے نزدیک قلیل و کثیر نجاست مانع جواز صلوٰۃ ہے اور تین پتھروں سے استنجا کر لینے کے بعد محل استنجا پاک ہو جاتا ہے اور بغیر اس کے اگر صفائی حاصل ہو بھی جائے تو بھی وہ پاک نہ سمجھا جائے گا ہمارا حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ پتھر ڈھیلہ وغیرہ سے استنجا کرنا پاکی کے لئے نہیں ہے بلکہ صرف صفائی کے واسطے ہے اور نجاست کو محل سے کم کر دینے والا ہے لہذا ہمارے نزدیک محل استنجا کے بعد بھی نجس ہی رہتا ہے لیکن حق تعالیٰ نے ہمارے ضعف و عاجزی پر نظر فرما کر اتنی سہولت و آسانی عطا فرمادی کہ نجاست کے اس کم حصہ کو معاف فرما دیا اور اس حالت میں بھی نماز وغیرہ درست ہو جاتی ہے لیکن حقیقت اپنی جگہ وہی ہے کہ محل استنجا کی طہارت پانی ہی سے حاصل ہوگی چنانچہ ایسا شخص جس نے صرف ڈھیلوں سے استنجا کیا ہو اور پانی سے نہ کیا ہو اگر تھوڑے پانی کے اندر گھس جائے تو وہ پانی بھی نجس ہو جائے گا۔

اس کے بعد امام ابو حنیفہ و امام شافعی دونوں نے بطور تنقیح مناط یہ فیصلہ کیا ہے کہ پتھر ہی کے حکم میں دوسری وہ چیزیں بھی ہیں جن سے نجاست کو محل سے دور کیا جاسکے بشرطیکہ وہ کم قیمت اور غیر محترم ہوں، حافظ عینی نے لکھا کہ ہر جامہ طاہر غیر محترم چیز پتھر ہی کی طرح ہو جبکہ وہ نجاست کو دور کر سکے اور حدیث میں پتھر کا ذکر صرف اس لئے ہوا ہے کہ وہ عرب میں ہر جگہ سہولت میسر و موجود تھا فتح القدیر میں ہے کہ استنجا ایسی چیز سے کرنا مکروہ ہے جس کی کوئی حرمت یا قیمت ہو مثلاً کاغذ کپڑے کا ٹکڑا، روٹی کا پھایہ سرکہ علماء نے فرمایا کہ اس سے فقر و افلاس آتا ہے۔

حافظ عینی نے لکھا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک سونے چاندی سے بھی استنجا مکروہ ہے البتہ امام شافعی کے ایک قول میں مکروہ نہیں ہے پھر لکھا کہ بعض علماء نے دس چیزوں سے مکروہ کہا ہے ہڈی، چونا، گوبر، کونکہ، شیشہ، کاغذ، کپڑے کا ٹکڑا، درخت کا پتہ سحر یا سحر (پھاڑی پودینہ) کھانے کی سب چیزیں (عمدة القاری ۳ ج ۱)

ہڈی اور گوبر سے استنجا مکروہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہڈی چکنی ہوتی ہے جواز الہ نجاست کے لئے موزوں نہیں دوسرے اس لئے بھی کہ وہ جنوں کی خوراک ہے، اس کا احترام ہونا چاہیے۔

روایات بخاری وغیرہ سے معلوم ہوا کہ ہڈی پر جنوں کو گوشت ملتا ہے اور اس مقدار سے بھی زیادہ جو پہلے اس پر تھا اور گوبر میں ان کے چوپاؤں کی خوراک ملتی ہے اس میں غلہ و دانہ اس سے بھی زیادہ ان کو ملتا ہے جس سے وہ بنا تھا۔

ترمذی وغیرہ کی روایات میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے روٹ و عظم سے استنجا کو منع فرمایا کہ وہ تمہارے بھائی جنوں کی خوراک ہے، مسلم کی روایت میں یہ بھی ہے کہ لیلۃ الجن میں جنوں نے آپ سے خوراک کا سوال کیا تو آپ نے فرمایا:۔ تمہیں ہر ہڈی سے جس پر خدا کا نام لیا گیا ہے بہت زیادہ گوشت ملے گا اور شیگنی گوبر سے تمہارے چوپاؤں کو خوراک ملے گی۔

بعض روایات میں ذبیحہ کی قید نہیں ہے علماء نے کہا کہ ذبیحہ والی ہڈی مومن جنوں کے لئے اور میت والی کافروں کے لئے ہوگی حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جن انسانوں کے تابع ہیں اور وہ انسانوں کا جھوٹا کھاتے ہیں اس سے بھی مذکورہ بالا تطبیق کی تائید ہوتی ہے امام اعظم سے ایک قول نقل ہوا کہ مسلمان جن نہ جنت میں جائیں گے نہ دوزخ میں حضرت شاہ صاحب نے فرمایا شاید اس کی مراد بھی یہ ہے کہ اصلاً نہ اور مستقلاً نہ جائیں گے اس لئے مسلمان انسانوں کے تابع ہو کر جانا اس کے لئے منافی نہیں ہے یہ بھی نقل ہوا ہے کہ امام صاحب اور امام مالک کا اس بارے میں مناظرہ ہوا، دونوں نے آیات سے استدلال کیا آخر میں امام مالک خاموش ہو گئے (العرف اللغوی ص ۲۵)

دیگر افادات النور

فرمایا: تنقیح مناط چونکہ منصوصات میں بھی جاری ہوتی ہے اس لئے امام اعظمؒ نے ہر طاہر و پاک چیز کو جس سے نجاست دور کی جاسکے پتھر کی طرح قرار دیا ہے اور اگرچہ حدیث میں صرف پتھر کا ذکر آتا ہے مگر حکم عام رہے گا پھر فرمایا کہ شارع علیہ اسلام کا طریقہ یہ نہیں ہے کہ ایک جامع مانع عبارت میں قواعد و ضوابط بنا کر لوگوں کو عمل کی دعوت دے یہ طریقہ تو نئے زمانہ کی پیداوار ہے آپ کا طریقہ عملی تعلیم دینے کا ہے یعنی جو کچھ امت سے کرانا چاہا اس کو اپنے عمل سے بتلادیا چنانچہ آپ نے عرب کی عادت کے موافق استنجا میں پتھروں کا استعمال فرمایا کہ وہی وہاں سہل الحصول تھے مگر آپ کا مقصد و غرض اس سے عام ہی تھی اس لئے آپ کے فعل یا قول سے صرف پتھروں کے ساتھ استنجا کو جائز اور دوسری چیزوں سے ناجائز ثابت کرنا درست نہیں۔

بَابُ لَا يَسْتَنْبِخِي بَرَوُثَ

(گوبر کے ٹکڑے سے استنجانہ کرے)

(۱۵۶) حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ قَالَ ثَنَا زُهَيْرٌ عَنْ أَبِي إِسْحَقَ قَالَ لَيْسَ أَبُو عُبَيْدَةَ ذَكَرَهُ وَلَكِنْ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْأَسْوَدِ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ يَقُولُ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْغَائِطَ فَأَمَرَنِي أَنْ آتِيَهُ بِفَلَاقَةِ أَحْجَارٍ فَوَجَدْتُ حَجَرَيْنِ وَالتَّمَسْتُ الثَّالِثَ فَلَمْ أَجِدْ فَأَخَذْتُ رَوْثَةً فَأَتَيْتُهُ بِهَا فَأَخَذَ الْحَجَرَيْنِ وَالْقَى الرَّوْثَةَ وَقَالَ هَذَا رِجْسٌ وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ بْنُ يُونُسَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي إِسْحَقَ حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ.

ترجمہ: ابواسحاق کہتے ہیں کہ اس حدیث کو ابو عبیدہ نے ذکر نہیں کیا، لیکن عبدالرحمن بن الاسود نے اپنے باپ سے ذکر کیا ہے انہوں نے عبداللہ (ابن مسعود) سے سنا وہ کہتے تھے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم رفع حاجت کیلئے گئے تو آپ نے مجھ سے فرمایا کہ میں تین پتھر تلاش کر کے لاؤں مجھے دو پتھر ملے تیسرا ڈھونڈا مگر مل نہیں سکا تو میں نے خشک گوبر کا ٹکڑا اٹھالیا اس کو لیکر آپ کے پاس گیا آپ نے پتھر (تو) لے لئے (مگر) گوبر پھینک دیا اور فرمایا یہ ناپاک شے ہے۔

تشریح: حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم پر انہوں نے تین پتھر لانے کی جستجو کی مگر صرف دو مل سکے اور تیسرے کی جگہ ایک سوکھے گوبر کا ٹکڑا لے کر حاضر خدمت ہوئے آپ نے دونوں پتھر تولے لئے اور اس ٹکڑے کو رد فرما دیا اس کے بعد اس امر کا ثبوت نہیں ہو سکا کہ آپ نے مکرر حکم فرما کر تیسرا پتھر پھر تلاش کرایا ہو یا حضرت عبداللہ بن مسعود خود ہی تلاش کر کے دوبارہ تیسرا پتھر لائے ہوں اور ایک روایت جو اس کے ثبوت میں ابوالحسن بن القصار مالکی سے نقل ہوئی ہے اس کو خود حافظ ابن حجرؒ نے تصحیح کہا کہ رد کر دیا ہے۔

بحث و نظر

اس موقع پر حافظ نے عجیب انداز سے بحث کی ہے ایک طرف انہوں نے اس حدیث سے حضرت امام طحاویؒ کے استدلال کو کھل نظر کہا ہے اور دوسری طرف تین کے عدد کو شرط صحت استنجا قرار دینے والوں کو بھی حدیث الباب کے استدلال سے مایوس کر دیا ہے۔

امام طحاوی کا استدلال

بظاہر امام موصوف کا حدیث الباب سے استدلال قائلین وجوب تثلیث کے مقابلہ میں بہت قوی ہے اگر تین کا عدد واجب و ضروری ہوتا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تیسرا پتھر تلاش کرنے کا ضرور حکم فرماتے یا حضرت عبداللہ بن مسعود خود ہی مزید اہتمام فرماتے۔

حافظ ابن حجر کا اعتراض

لیکن حافظ ابن حجرؒ نے استدلال مذکور کو اس لئے ضعیف کہا ہے کہ مسند احمد میں معمر کے طریق سے یہ جملہ بھی منقول ہوا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گوبر کا ٹکڑا پھینک کر اس طرح فرمایا یہ نجس ہے! ایک اور پتھر ہی لاؤ! پھر حافظ نے لکھا کہ اس کے سب رجال ثقہ و ثبت ہیں اور معمر کی متابعت بھی ابوشعبہ واسطی نے کی ہے اور وہ اگرچہ ضعیف ہے، لیکن ان دونوں کی متابعت عمار بن زریق نے کی ہے جو ابواسحاق سے روایت میں ثقہ ہیں، اگر کہا جائے کہ ابواسحاق کا سماع علقمہ سے نہیں ہے تو اس حدیث کا سماع سمجھ میں نہیں آیا مخور فرمالیں نے ثابت کر دیا ہے اور اگر ارسال ہی مان لیا جائے تو وہ بھی مخالفین کے یہاں حجت ہے اور ہم بھی قوت حاصل ہونے پر اس کی حجت مانتے ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے یہ بھی کہا کہ شاید امام طحاوی کو اس روایت مسند احمد سے غفلت ہوئی ہے (فتح الباری ص ۱۸۱ ج ۱)

حافظ عینی کا جواب

فرمایا امام طحاویؒ سے غفلت نہیں ہوئی، بلکہ غفلت منسوب کرنے والوں ہی سے غفلت ہوئی ہے، وجہ یہ ہے کہ امام طحاوی کے نزدیک ابواسحاق کا علقمہ سے عدم سماع محقق ہے، لہذا یہ روایات مذکورہ تحقیق سے منقطع ہے، جس پر محدثین اعتماد نہیں کرتے، پھر ابوشعبہ واسطی ایسے ضعیف کی متابعت سے فائدہ اٹھانا اور اس کا ذکر اس مقام میں پسند کرنا تو ایسے شخص کیلئے کسی طرح بھی موزوں نہیں، جو حدیث دانی کا دعویٰ کرتا ہو۔ (عمدة القاری ص ۳۷۷ ج ۱)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا جواب

فرمایا: حافظ نے امام طحاویؒ پر تو اعتراض کیا ہے، مگر امام ترمذیؒ پر نہیں کیا حالانکہ انہوں نے بھی اس حدیث پر ترجمہ ”باب الاستنجاء بالبحرین“ قائم کیا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ انہوں نے بھی زیادتی مذکور کو قبول نہیں کیا، حافظ عینیؒ کے جواب مذکور پر صاحب تحفۃ الاحوذی نے ایک اعتراض کا موقع نکالا ہے، جس کا جواب ہم اس کے موقع پر بحث قرأت خلف الامام میں دیں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

تفصیل مذاہب

امام اعظم اور مالک وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ انقاء (صفائی اور نظافت) تو واجب ہے، اس کے لئے کوئی عدد ضروری و شرط نہیں، اگر وہ ایک ڈھیلے یا پتھر سے بھی حاصل ہو جائے تو کافی ہے اور زیادہ جتنی ضرورت ہے بعض اصحاب امام شافعی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، اور حسب روایت عبد بن عمر رضی اللہ عنہ کا بھی یہی قول ہے، طاق یا تین کا عدد ہمارے یہاں مستحب و مسنون ہے، جیسا کہ طحاوی و بحر میں ہے، حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے تھے کہ علماء حنفیہ کو محدثانہ حیثیت سے اس کی تائید بھی کرنی چاہئے، اور صاحب کنز نے جو لکھا ہے کہ اس بارے میں کوئی عدد مسنون نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ مسنون بہ سنت مؤکدہ نہیں ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک تثلیث اور انقاء دونوں واجب ہیں، (طاق عدد) کے بارے میں ان کے دو قول ہیں، مستحب اور واجب، اور یہی مذہب امام احمد اور اسحاق بن راہویہ کا بھی ہے، پھر یہ بھی ہوا کہ افضل تو تین پتھر یا ڈھیلے وغیرہ ہیں، مگر ان کی کئی طرف استعمال کی جائیں تو ایک یا دو کی بھی تین طرف کا استعمال جائز ہوتا ہے، اور اگر دونوں استنجے ایک ساتھ ہوں تو چھ پتھر کا استعمال بہتر اور چھ اطراف کا استعمال درست ہوگا۔

دلائل مذاہب

حنفیہ و مالکیہ کی دلیل یہ حضرت ابن مسعودؓ والی حدیث الباب بھی ہے، چنانچہ امام طحاوی نے اس سے استدلال کیا ہے، جس کا ذکر اوپر ہوا

۱۔ بظاہر یہاں صحیح ابوشعبہ واسطی ہی ہے جو فتح الباری میں ابوشعبہ واسطی چھپ گیا ہے، واللہ اعلم

ہے اور جیسا کہ اوپر نقل ہوا، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ جس زیادتی کا ذکر کر کے حافظ ابن حجرؒ نے امام طحاوی کی غفلت بتلائی ہے کیا وہی غفلت امام ترمذی کی طرف منسوب کی جائے گی کہ انہوں نے بھی حدیث ابن مسعودؓ پر باب الاستیفاء بالجہین کا عنوان قائم کیا، اگر وہ زیادتی محدثین کے معیار پر صحیح ہوتی جس کا ذکر حافظ نے کیا تو امام ترمذی اس کو کس طرح نظر انداز کر دیتے، خصوصاً ایسی حالت میں کہ امام ترمذی شافعی المسلک بھی ہیں اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام ترمذی حافظ ابن حجر کی طرح ہر موقع سے اپنے مذاہب کی تائید اور حنفیہ وغیرہم کی تردید کو لازمی و ضروری نہیں سمجھتے اور اسی لئے ہم نے امام ترمذی کے حالات میں کچھ مسائل بطور نمونہ درج کئے تھے جن میں امام ترمذی نے باوجود شافعی ہونے کے حنفیہ کی تائید کی ہے (دیکھو مقدمہ انوار الباری ص ۵۹/۲)

پھر اور آگے بڑھے تو امام نسائیؒ نے بھی باوجود اپنے تشدد و تعصب نیز شافعی المسلک ہونے کے بھی حدیث الباب (حدیث ابن مسعود) کو باب الرخصة فی الاستیفاء بالجہین کے تحت ذکر کیا ہے، معلوم ہوا کہ انہوں نے بھی مذکورہ زیادتی کو محدثانہ نقطہ نظر سے ناقابل قبول جانا۔ امام ابو داؤد نے باب الاستیفاء بالاجار کا عنوان دے کر حضرت عائشہؓ کی حدیث ذکر کی جس میں ہے کہ ”تین ڈھیلوں سے نظافت حاصل کی جائے“ کیونکہ وہ اس کے لئے کافی ہوتے ہیں۔ پہلے یہ حدیث ذکر کر کے دوسری حدیث لائے ہیں جس میں تین ڈھیلوں سے استیفاء کرنے کا مطلقاً ذکر ہے اس سے معلوم ہوا کہ معین عدد والا حکم صرف اس لئے ہے کہ غالب احوال میں وہ کافی ہوتا ہے اور تثلیث کا حکم وجوبی نہیں ہے جو حنفیہ و مالکیہ اور امام مزنی شافعی (جانشین امام شافعی) کا مذہب ہے۔

امام بخاریؒ نے عنوان باب الاستیفاء بالجہین کے تحت حدیث ابی ہریرہؓ روایت کی جس میں تثلیث کا ذکر نہیں ہے اور ”باب الاستیفاء بالجہین“ میں یہی حدیث دو پھر والی ذکر کی پھر اس کے علاوہ بھی ان ابواب میں کہیں وہ احادیث نہیں لائے جو شوافع وغیرہم کی مستدل ہیں۔ اس تفصیل سے یہی ظاہر ہوتا ہے واللہ اعلم کہ امام بخاریؒ امام ترمذیؒ امام ابو داؤدؒ اور امام نسائیؒ وغیرہ حنفی نقطہ نظر سے امام طحاوی اور حنفیہ و مالکیہ و مزنی شافعی کے مسلک کو راجح سمجھتے ہیں اور تثلیث کو ضروری واجب نہیں قرار دیتے البتہ امام مسلم نے باب الاستیفاء کے تحت حدیث سلمانؓ کو ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تین ڈھیلوں سے کم استعمال نہ ہوں مگر اس کا مطلب وہی لیا جائے گا جو ابو داؤد کی روایت لسانہا فجزئی منہ (وہ کافی ہوتے ہیں) یعنی حکم استحبابی ہے اور اس لئے ہے کہ اکثر احوال میں یہ عدد کافی ہو جایا کرتا ہے پھر یہ کہ اس حدیث کے ظاہر پر عمل شوافع بھی نہیں کرتے کیونکہ تین ڈھیلوں کو ضروری وہ بھی نہیں قرار دیتے اگر ایک دو ڈھیلوں کے ہی تین گوشوں کو استعمال کر لیا جائے تو وجوب کا حکم ساقط کر دیتے ہیں حالانکہ تین ڈھیلوں کا استعمال ظاہر حدیث کے مطابق نہیں ہے اس کے علاوہ حنفیہ کی دوسری بڑی دلیل حدیث ابی ہریرہؓ ہے جس کو ابو داؤد ابن ماجہ طحاوی واریؒ بیہقی حاکم ابن حبان اور امام احمد وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ ”ڈھیلوں سے استیفاء کرے تو طاق عدد اختیار کرے جو ایسا کرے بہتر ہے ورنہ کوئی حرج نہیں۔“

صاحب تحفہ کا ارشاد

علامہ مبارک پوری نے حدیث مذکور کے بارے میں لکھا: ”اس حدیث کو ابو داؤد و ابن ماجہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کیا ہے اور یہ بظاہر حدیث سلمانؓ کے خلاف ہے لیکن وہ اس سے زیادہ صحیح ہے اس لئے اس پر مقدم ہوگی یا دونوں کو جمع کیا جائے گا جس طرح حافظ نے فتح میں لکھا ہے: ”حدیث سلمانؓ کو امام شافعیؒ امام احمد و اصحاب حدیث نے اختیار کیا ہے اس لئے انہوں نے انفاء و صفائی کی رعایت کے ساتھ تین سے کم نہ ہونے کی شرط لگا دی ہے اگر تین سے صفائی حاصل نہ ہو تو زیادہ لیں گے اور پھر حدیث ابی داؤد کی زیادتی و من لا فلا حرج کے سبب سے جس کی سند اچھی ہے طاق عدد کی رعایت مستحب ہوگی واجب نہ ہوگی اس طرح سے روایات الباب کو جمع کر لیا جائے گا۔“ اور ابن تیمیہ نے مستقی میں حدیث ابی ہریرہؓ کا ذکر کر کے لکھا: اس کا مقصد یہ ہے کہ تین کے بعد طاق عدد پر ختم کرنا چاہئے تاکہ

سب نصوص پر عمل ہو جائے۔“ (تحفۃ الاحوذی شرح جامع الترمذی ص ۱۱/۲) اس کے بعد زمانہ حال کے ایک اہل حدیث عالم و محقق فاضل شیخ عبید اللہ مبارک پوری شارح مشکوٰۃ شریف کے محققانہ ارشادات عالیہ بھی ملاحظہ فرمائیے۔

صاحب مرعۃ کی تحقیق

اس حدیث کو ابو داؤد ابن حبان، حاکم و بیہقی سب ہی نے حصین جرائی کے طریق سے روایت کیا ہے جس کے بارے میں ذہبی نے لاعرف کہا، حافظ نے مجہول کہا اور اس روایت میں ابوسعید حمرانی حمصی تابعی بھی ہیں جن کے متعلق ابوزرعرہ نے لاعرف کہا اور حافظ نے مجہول کہا اور ان دونوں کو ابن حبان نے ثقات میں شمار کیا ابوزرعرہ نے حصین حمرانی کو شیخ کہا، حافظ ابن حجر نے فتح میں اس حدیث کو حسن الاسناد کہا۔“ (مرعۃ المفاتیح ص ۱۳۹/۱ ج ۱)

تحقیق مذکور پر نقد

اس میں شک نہیں کہ حافظ ابن حجر نے حدیث ابی ہریرہ کے مذکورہ بالا راویوں کے متعلق متضاد طرز اختیار کیا ہے کہیں حصین کو گمرانے کی کوشش ہے اور ابوسعید کو بھی حمرانی ہی اور تابعی بتلانے کی فکر ہے اور جن روایات میں ان کو ابوسعید الخیر انماری اور صحابی کہا گیا ہے اس کو راویوں کا وہم و مغالطہ کہتے ہیں اور تصحیف و حذف کا الزام لگاتے ہیں (تہذیب) دوسری طرف پوری سند پر حسن کا حکم بھی لگا رہے ہیں اور حدیث کو معمول بہ بھی بتا رہے ہیں اور جمع بین الروایات کی صورت اختیار کرتے ہیں۔

یہ بات بہت ظاہر تھی کہ ابوسعید الخیر انماری صحابی ہی اس حدیث کے رواۃ میں سے ہیں ابوسعید حمرانی تابعی نہیں ہیں کیونکہ امام احمد نے اپنی مسند میں ابوسعید الخیر لکھا ہے اور یہ بھی لکھا کہ وہ اصحاب عمر سے ہیں اور خود حافظ نے بھی اصحاب میں لکھا ہے کہ ابوسعید الخیر جن کو ابوسعید الخیر کہا جاتا ہے ابن السکن نے کہا کہ وہ صحابی تھے ان کا نام عمرو کہا جاتا ہے اسی طرح ابن ماجہ حاکم و بیہقی داری اور طحاوی میں بھی ثور کے طریق سے ابوسعید الخیر سے ہی روایت ہوتا اس امر کے یقین کیلئے نہایت کافی تھا کہ اس حدیث میں ابوسعید الخیر یا ابوسعید حمرانی ہی ہیں پھر بھی حافظ ابن حجر نے اس کو مجہول بھلیاں بنا کر حذف و تصحیف وغیرہ کا الزام رواۃ کے سر رکھ دیا کیا اتنے سارے کبار محدثین بھی رواۃ کے حذف و تصحیف کو نہ سمجھ سکے اور مغالطہ میں پڑ کر غلط روایت کرتے رہے اور ایک تابعی کو صحابی خیال کرتے رہے اپہ بات کس طرح ہو سکتی ہے؟ اس کے بعد گزارش ہے کہ حافظ کی تحقیق تو اس بارے میں جیسی تھی اس کا حال اوپر تحریر ہوا۔

صاحب مرعۃ کی بڑی غلطی

آپ کا فرض تھا کہ تلاش و تحقیق کے بعد کچھ متحج بات تحریر کرتے اور دوسری بات کہنے سے کیا فائدہ ہوا؟ نیز آپ نے بڑی غلطی یہ کی کہ ابو داؤد ابن حبان، حاکم و بیہقی سب کے متعلق یہ حکم لگا دیا کہ ان سب نے ابوسعید حمرانی حمصی سے روایت کی ہے حالانکہ ان سب کتابوں میں سے کسی کتاب میں بھی حمرانی حمصی کی صفت ابوسعید کے ساتھ ذکر نہیں ہے کسی میں ابوسعید الخیر کسی میں ابوسعید الخیر ہے جس کو حمرانی حمصی نہیں کہا جاسکتا کسی میں صرف ابوسعید بغیر لقب کے ہے ایسی صورت میں صاحب مرعۃ نے اس قدر بے تحقیق اور غلط بات ایسے بڑے جلیل القدر محدثین کی طرف منسوب کر دی اس پر جتنی حیرت کی جائے کم ہے یہ ان لوگوں کے علم و تحقیق کا حال ہے جو حدیث دانی اور خدمت علم حدیث کی تہاد و عویدار ہیں اور جماعت اہل حدیث کے ہزاروں لاکھوں روپے ان کی خدمت حدیث پر صرف ہو رہے ہیں اور جو اپنی کتابوں کے مقدمات میں صرف اپنی جماعت کی حدیثی جذبات کو بڑھا چڑھا کر لکھتے ہیں اور دوسرے خدام حدیث کے تعارف تذکروں سے گریز کرتے ہیں۔

علامہ عینی کی تحقیق

آپ کے یہاں گو گو والی بات نہیں ہے بے لاگ و بے تعصب تحقیق کی شان نمایاں ہوتی ہے آپ نے فیصلہ فرما دیا کہ روایت میں ابو

سعید الخیر صحابی ہی ہیں اور ابو داؤد یعقوب بن سفیان، عسکری، ابن بنت منیع، اور بہت سے اکابر کی رائے یہی ہے کہ وہ صحابہ میں سے ہیں ابن حبان نے بھی اس حدیث ابی ہریرہ کو اپنی صحیح میں درج کیا ہے اور ابو سعید کو کتاب الصحابہ میں ذکر کیا ہے اور ان کا نام عامر بتلایا ہے بغوی نے عمرہ صاحب تہذیب نے زیاد اور امام بخاری نے سعد نام لکھا ہے۔

صاحب التبیح کی تحقیق

لکھا کہ جس کو ابو سعید حمزانی سمجھا گیا ہے وہ درحقیقت ابو سعید الخیر ہے جیسا کہ بعض روایات میں اس کی تصریح بھی ملتی ہے اور ابو داؤد نے بھی غیر سنن میں ابو سعید الخیر لکھ کر آگے یہ بھی لکھا کہ وہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے ہیں اور ایسا ہی ابن الاثیر نے اسد الغابہ میں لکھا ہے اور اس لئے حافظ نے فتح میں لکھا کہ اس کی اسناد حسن ہے اور اس لئے حاکم نے بھی مستدرک میں حدیث ابو ہریرہ کو نقل کر کے لکھا کہ حدیث صحیح الاسناد ہے اور اس کو بخاری و مسلم نے ذکر نہیں کیا امام ذہبی نے اس پر ان کی موافقت کی اور اس کو صحیح کہا۔

صاحب الامانی الاحبار فی شرح معانی الآثار نے مذکورہ بالا بحث کو ص ۱۶۳/۲ و ص ۱۶۵/۲ میں نہایت عمدہ تحقیق و تنقیح سے لکھا ہے بلکہ بذل المجہود میں بھی اس حدیث کی تحقیق میں جو کچھ کی تھی اس کو بوجہ احسن پورا کر دیا ہے جزا ہم اللہ خیر الجزاء۔

حق تعالیٰ مؤلف علامہ حضرت مولانا محمد یوسف صاحب کاندھلوی امیر جماعت تبلیغ مرکز نظام الدین دامت فیوضہم کو اجر عظیم عطا فرمائے کہ معانی الآثار امام طحاوی کی مکمل و بہترین شرح مرتب کر رہے ہیں۔

اہتمام درس طحاوی کی ضرورت

کاش! ہمارے ارباب مدارس عربیہ کو بھی اس امر کی توفیق ملے کہ وہ بخاری و ترمذی کی طرح شرح معانی الآثار طحاوی کو پڑھانے کا اہتمام کریں اس کو پڑھ کر حدیث نہی کا نہایت اعلیٰ ذوق پیدا ہوگا ہم نے امام طحاوی کے حالات مقدمہ میں لکھے تھے۔

محترم مولانا فخر الحسن صاحب نے جو دارالعلوم دیوبند میں ترمذی شریف جلد ثانی اور ابو داؤد شریف وغیرہ پڑھاتے ہیں امام طحاوی کے حالات ایک مستقل رسالہ میں جمع کر دیے ہیں جو بہت مفید ہے اور حقیقت یہ ہے کہ محدثین میں امام طحاوی کا جواب نہیں ہے۔

امام طحاوی کے متعلق حضرت شاہ صاحب کے ارشادات

ہمارے حضرت شاہ صاحب فرمایا کرتے تھے کہ ”امام طحاوی مذہب امام اعظم کے سب سے بڑے عالم تھے وہ امام اعظم کے تین واسطوں سے امام مالک کے دو واسطوں اور امام شافعی کے ایک واسطہ سے شاگرد تھے باب الحج میں ایک واسطہ سے امام احمد سے بھی اجازت ذکر کی ہے وہ نہ لے۔ بذل المجہود ص ۲۳/۱ میں قال ابو داؤد کی شرح میں بظاہر کئی تسامحات ہوئے ہیں۔ (۱)۔ غرض ابو داؤد دفع الشبہ بتلایا ہے جو حافظ ابن حجر وغیرہ کی غیر منفصل رائے مذکور سے تو مطابق ہو سکتی ہے مگر حافظ عینی و صاحب التبیح کے تحقیقی فیصلوں اور دوسری تمام روایات سے منطبق نہیں ہوئی اس لئے غرض ابو داؤد بھی یہی معلوم ہوتی ہے کہ حمزانی و حمیری کو بھی ایک بتلائیں اور ابو سعید الخیر کو بھی اور اس سے صاحب غایہ المقصود کا اشکال بھی رفع ہو جاتا ہے کیونکہ جس روایت کو منفرد سمجھا گیا ہے اس کو خود ہی ابو داؤد نے دوسری متابع روایات کے حوالہ سے ابو سعید الخیر پر محمول کر دیا گویا ان کے خیال میں یہاں بھی مراد راوی ابو سعید الخیر صحابی ہی ہیں جیسا کہ بقول صاحب التبیح ابو داؤد نے غیر سنن میں اسکو پوری صراحت کے ساتھ متعین کیا ہے۔ (۲)۔ دوسری غرض ابو داؤد کو ابو عاصم نے عیسیٰ بن یوسف کی مخالفت کی اس لئے صحیح نہیں کہ مقصود بیان مطابقت ہے نہ کہ مخالفت جس کو آگے خود صاحب بذل نے بھی تسلیم کیا ہے مگر ظاہر ہے غرض بیان مخالفت اور غرض بیان موافقت میں فرق ہے۔ (۳)۔ قوله فلو کان عند ابی داؤد الخ وقوله فلعلم بهذا ان هذا الزيادة مقصودة الخ ص ۲۳/۱ میں بھی مساحت ہوئی کیونکہ درحقیقت زیادتی مذکورہ صرف روایت عبد المالك پر مقصود نہیں ہے بلکہ روایت ابی عاصم میں بھی موجود ہے اور یہ روایت ابی عاصم حاکم کی مستدرک داری اور طحاوی میں ہے یعنی تینوں کتابوں میں زیادتی موجود ہے اتنی بڑی ناواقفیت یا غفلت امام حدیث ابو داؤد کی طرف منسوب نہیں کی جاسکتی۔ والحق احق ان يقال. والعلم عند الله العزيز الحكيم الخبير ”مؤلف“

صرف امام مجتہد تھے بلکہ بقول علامہ ابن اثیر جزری کے مجدد بھی تھے اور میں ان کو مجدد باعتبار شرح حدیث کے کہتا ہوں، یعنی بیان محال الحدیث اور محدثانہ سوالات و جوابات وغیرہ میں غیر معمولی مہارت رکھتے تھے محدثین متقدمین سند و متن کے لحاظ سے روایت حدیث کا اہتمام کرتے تھے بحث و نظر سے تعرض نہ کرتے تھے امام طحاوی نے معانی حدیث میں بحث و نظر کا میدان گرم کیا اور اس میں نہایت بلند مقام حاصل کیا۔

حضرت شاہ صاحب کے درس کی شان

ہمارے حضرت شاہ صاحب کے درس کی شان عجیب تھی ساری حدیث کی مہمات کتب درس سامنے رکھی ہوتی تھیں اور جہاں کسی حدیث میں کسی محدث کی رائے یا روایت کا اہم حوالہ دیا اس کو فوراً ہی ایک دو منٹ کے وقفہ میں کتاب سے نکال کر سنا دیا اس طرح نہ صرف سب محدثین کے علوم سے باخبر فرما دیتے تھے بلکہ ہر محدث کے طرز تحقیق وغیرہ سے بھی واقف کر دیتے تھے۔

اس طریقہ سے وہ نہ صرف بخاری و ترمذی پڑھاتے تھے، بلکہ مسلم، ابوداؤد و طحاوی وغیرہ سب ہی کتابوں کو پڑھاتے تھے، فتح الباری عمدۃ القاری اور دوسری شروح کتب حدیث کے تو بیسیوں حوالے روزانہ درس میں بے تکلف اپنی یاد سے سنا دیا کرتے تھے، اس لئے آپ کے زمانے میں دوسری کتابیں طحاوی، موطا امام محمد وغیرہ اگر اہتمام سے نہ بھی پڑھی جائیں، تب بھی کوئی مضائقہ نہ تھا، لیکن آپ کے بعد درس حدیث کی وہ شان باقی نہ رہی، لہذا ہر کتاب اور خصوصیت سے طحاوی شریف کو نہایت اہتمام سے پڑھانے کی ضرورت ہے تاکہ طلبہ حدیث کو محدثانہ ذوق اور حقیقت سمجھ کا صحیح تعارف حاصل ہو۔

مذہبی و عصری کلیات کے جداگانہ پیمانے

مجھے یہ معلوم ہو کر نہایت افسوس ہوا کہ ایک مرکزی علمی درس گاہ میں طحاوی شریف کا درس ایک یگانہ روزگار، بقیۃ السلف محدث کو اعزازی طور پر سپرد ہوا اور چونکہ ان کا طرز تحقیق نہایت بلند پایہ تھا، ذی استعداد طلبہ حدیث اس سے بہت متاثر و مانوس ہوئے اس لئے بعض اساتذہ اس صورت حال کو برداشت نہ کر سکے اور بہ لطائف انجیل ان سے اس اعزاز کو واپس لے لیا گیا، ہمارے زمانے کے ارباب مدارس کا یہ طرز فکر اس لئے بھی زیادہ تکلیف دہ ہے کہ عصری کالجوں اور یونیورسٹیوں میں علمی مذاق ان حضرات سے بالکل مختلف اور رو بہ ترقی ہے وہاں کوشش کر کے اور بڑی بڑی رقوم خرچ کر کے ایسے لوگوں کو بلا کر لکچرز کرائے جاتے ہیں، جو کسی علم و فن کی خصوصی ریسرچ و تحقیق کے حامل ہوتے ہیں، اس سے نہ وہاں کے اساتذہ میں احساس کمتری کا جذبہ پیدا ہوتا ہے، اور نہ تنگ دلی و تعصب کے مظاہرے ہوتے ہیں، غرض اپنی بہت سی خوبیاں دوسروں میں چلی گئی ہیں، اور ان کی برائیاں ہم نے اپنالی ہیں، اللہ تعالیٰ رحم فرمائے۔

حافظ ابن حزم کی رائے اور مسلک حق پر اعتراضات

رائے یہ لکھی کہ بول و براز و دم حیض وغیرہ سے طہارت یا تو پانی سے ہوگی، جس سے ازالہ اثر نجاست ہو جائے، یا تین پتھروں سے، اگر ان سے صفائی حاصل نہ ہوئی تو پھر طاق عدد ہونا ضروری ہے، اور کسی پر پاخانہ لگا ہوا نہ ہو، یا مٹی و ریت سے بلا شرط عدد دگر اس میں یہ بھی ضروری ہے کہ جتنی بار اس سے ازالہ نجاست کرے، وہ طاق ہو، پھر لکھا کہ داہنے ہاتھ سے یا قبلہ رخ ہو کر استنجا کرے گا تو وہ صحیح نہ ہوگا الخ دلیل میں مسلم کی حدیث سلمان فارسی وغیرہ کا ذکر کیا ہے، اس کے بعد امام اعظم اور امام مالک کا مذہب نقل کیا ہے کہ وہ صرف طہارت و نظافت کو ضروری قرار دیتے ہیں، تین کا عدد یا طاق کچھ شرط نہیں اور ہر چیز سے استنجا جائز کہتے ہیں، حالانکہ یہ امر نبوی کے خلاف ہے، جن میں تین پتھروں سے کم پر اکتفاء کو ممنوع قرار دیا ہے، پھر لکھا کہ ان کے پاس ہمارے علم میں بجز حضرت عمرؓ کے تعامل کے کوئی دلیل نہیں ہے اور

رسول ﷺ کے سوا کسی کا قول فعل حجت نہیں ہے پھر لکھا کہ ان کے یہاں قبلہ رخ ہو کر اور داہنے ہاتھ سے بھی پیشاب کا استنجاء درست ہے۔
امام شافعی کے متعلق لکھا کہ ان کے یہاں ایک پتھر کے تین گوشوں سے استنجاء صحیح ہے اور وہ بھی ہر چیز سے بجز ہڈی، کونکہ نرکل اور غیر مذہب چمڑے کے استنجاء جائز کہتے ہیں، یہ بھی خلاف امر رسول ﷺ ہے کہ آپ نے تین پتھروں سے کم پر اکتفاء کو ممنوع کیا ہے، اور پتھروں پر دوسری چیزوں کو قیاس کریں گے تو ہم کہیں گے کہ تیمم بھی مٹی کے سوا دوسری چیزوں سے کروہاں قیاس کیوں نہیں کرتے؟ کیا فرق ہے؟
اگر وہ صحیح ثلاث مرات والی حدیث ابن ابی الزہری سے استدلال کرتے ہیں تو وہ ضعیف اور ان سے روایت کرنے والے محمد بن یحییٰ کنانی مجہول ہیں، دوسرے اس میں یہ کہاں ہے کہ وہ تین مسحات ایک پتھر کے ہوں گے۔

اگر ایک حدیث ابی ہریرہ "من استجمر فلیو تر، من فعل فقد احسن و من لا فلا حرج" سے استدلال کیا جائے تو ابن الحسین اور ابوسعید یا ابوسعید الخیر مجہول ہیں۔ (المجلد ۱-۹۵)

جواب ابن حزم

یہاں انھوں نے دو غلطی کیں اول تو حصین کو ابن الحسین کہا، پھر جرح کا قول ذکر کر دیا اور توثیق کے اقوال سب حذف کر دیئے، دوسرے یہ کہ ابوسعید یا ابوسعید الخیر کو بھی مجہول قرار دیا، حالانکہ وہ صحابی ہیں، شاید وہ اس کو ابوسعید خدری صحابی سمجھ گئے، جن کو بعض لوگوں نے مجہول کہا ہے، اسی طرح وہ دوسروں کی طرف مسائل کی نسبت میں بھی غلطی کرتے ہیں۔ اور کوشش کر کے یہ تکلف ایسی صورتیں نکال کر پیش کرتے ہیں جن کی وجہ سے کم علم لوگ ان مذاہب حقہ کے متعلق غلط فہمی کا شکار ہوں اور ان سے نفرت کرنے لگیں، پھر اس طرح ان کا رجحان ابن حزم ظاہری اور دوسرے غیر مقلد علماء کی طرف ہو سکے، حافظ ابن حزم کی دوسری باتوں کا جواب پہلے آچکا ہے۔

حافظ موصوف کا تذکرہ مقدمہ انوار الباری میں آچکا ہے، حدیث پر بڑی وسیع نظر ہے، مگر افسوس ہے کہ ظاہریت، عصیت اور بے جا تشدد اور غلو، نیز اکابر امت کی شان میں گستاخی اور بے محل جسارت نے ان کے فیض کو محدود اور افادات کو ناقص کر دیا ہے واللہ الموفق لکل خیر ومنہ الہدایہ فی الامور کلہا۔

رکس کے معنی: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: ابن ماجہ میں رجس ہے اور نہایہ میں رکس کو رجیع کا ہم معنی قرار دیا ہے، قرآن مجید میں ہے ارجسوا فیہا (لوٹائے جائیں گے اس میں) ابن سید الناس نے کہا رکس، رجیع کی طرح ہے، یعنی نجس کے معنی میں ہے کیونکہ لید کو بر بھی نجاست کی طرف لوٹتے ہیں، اس کے بعد کہ وہ طعام تھے۔

علامہ خطابی نے کہا کہ رکس رجیع (گوبر، لید وغیرہ) ہے، کہ وہ طہارت سے نجاست کی طرف لوٹ گیا، اور ایک روایت میں رکس بھی ہے فعل کے وزن پر بمعنی مفعول۔ "پھر اہوا"۔ لہذا وہ ایک وصف بتلایا گیا ہے یعنی نجاست کا اور اس بنا پر حکم بھی وصف مذکور ہی کے سبب ہوگا، جو رکس ہوگا وہ نجس بھی ہوگا، معلوم ہوا کہ شریعت کی نظر میں سب جانوروں کے گوبر، لید وغیرہ نجس ہیں، خواہ وہ ان جانوروں کے ہوں جن کا گوشت حلال ہے یا دوسروں کے، کیونکہ وصف مذکور بطور علت سب میں یکساں پایا جاتا ہے۔ یہی حنفیہ کا مذہب ہے، لیکن رجس کی روایت سے استدلال صحیح نہ ہو گا، اس لئے کہ اس صورت میں حکم اس روشہ مشاء الیہا پر ہوگا، اور اسی پر محدود رہے گا اس سے کوئی عام شرعی ضابطہ نہیں ملے گا، جس کو دوسرے مواقع میں استعمال کر سکیں، رکس میں ایک وصف حسی کی طرف اشارہ ہوتا ہے، وہ وصف جہاں بھی ہوگا، حکم بھی اس کے ساتھ رہے گا۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: یہ بھی ہو سکتا ہے کہ رجس کی روایت بالمعنی ہوئی ہو، کیونکہ دونوں کا حال ایک ہی ہے اگر ہم رجس کو پلیدی کے معنی میں وصف کہیں تو وہ اس لئے درست نہ ہوگا کہ وہ وصف غیر منضبط ہے طبائع پر اس کا مدار ہے، استقرار کا محتاج ہوگا۔

پھر فرمایا: ابن خزیمہ کی روایت میں یہ بھی ہے کہ وہ کلزاگدھے کی لید کا تھا، اس کو شوکانی نے بھی نیل الاوطار میں نقل کیا ہے لیکن انھوں نے غلطی سے اس زیادتی کو بھی مرفوع کہہ دیا ہے، حالانکہ وہ راوی کی طرف سے ہے، اس نے واقعہ بیان کرتے ہوئے یہ بات بھی اپنی طرف سے بڑھا دی، لہذا اس کو شارع علیہ السلام کی طرف سے بیان علت کا مرتبہ نہیں دے سکتے، اور جب وہ تعلیل شارع نہیں تو حنفیہ کے خلاف بھی نہیں ہوگی۔

حضرتؒ نے فرمایا کہ حافظ ابن تیمیہؒ نے بھی حلال جانوروں کی میٹھنیاں لید و گوہر کو پاک کہا اور اس پر بڑی لمبی بحث کی ہے، اپنے دلائل خوب پھیلائے ہیں، میں نے ان کی سب باتوں کا مختصر مگر مکمل جواب دے دیا ہے، یہ بحث اپنے موقع پر آئے گی۔ اور وہاں حنفیہ کے دلائل مع تحقیق حضرت شاہ صاحبؒ درج ہوں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

حدیث الباب کے بارے میں امام بخاری و ترمذی کا حدیثی و فنی اختلاف!

حدیث الباب کی روایت کئی طرق سے ہوئی ہے، اور امام ترمذیؒ نے دعویٰ کیا ہے کہ ان کا طریق روایت امام بخاری کے طریق روایت سے زیادہ صحیح ہے، امام ترمذیؒ نے اپنی صوابدید کے موافق وجوہ ترجیح قائم کی ہیں، اور حافظ بن حجر نے امام بخاری کی تائیدی وجوہ لکھی ہیں، محقق یعنی نے حافظ ابن حجر کی تردید کی ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے، صاحب تحفۃ الاحوذی نے محقق یعنی کے خلاف حسب عادت کچھ لکھا ہے، چونکہ یہ ایک حدیثی فنی بحث ہے، اور طلبہ حدیث و علمی ذوق رکھنے والوں کے لئے اہم بھی ہے، ہم اس کے ضروری پہلو نمایاں کرتے ہیں، واللہ الموفق، طرق روایت یہ ہیں۔

(۱) زہیر عن ابی اسحق عن عبدالرحمن بن الاسود عن ایہ عن عبداللہ بن مسعود (بخاری، ابن ماجہ، نسائی، بیہقی) (۲) اسرائیل عن ابی عبیدہ عن عبداللہ بن مسعود (ترمذی والامام احمد) (۳) قیس بن الربیع عن ابی اسحاق عن (۴) معمر عن ابی اسحاق عن علقمہ (۵) عمار بن زریق (۶) زکریا بن ابی زائدہ عبدالرحمن بن یزید

امام بخاری نے پہلا طریق اختیار کیا، اور ساتھ ہی ابواسحق کا یہ قول بھی نقل کیا کہ وہ اس روایت کو یہاں ابوعبیدہ سے نہیں لے رہے ہیں بلکہ عبدالرحمن بن الاسود اور ان کے باپ کے واسطے سے عبداللہ بن مسعود سے ذکر کر رہے ہیں۔

توجیہ حافظ: حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ ابواسحق نے ابوعبیدہ کی روایت باوجود اس کے علیٰ ہونے کے اس لئے ترک کر دی کہ ابوعبیدہ کا سماع اپنے والد بزرگوار حضرت عبداللہ بن مسعودؒ سے صحیح طور پر ثابت نہیں ہے پس وہ روایت منقطع تھی، اس کی جگہ رولہٴ موصولہ کو اختیار کیا۔ گویا ابواسحق یہ کہنا چاہتے ہیں کہ میں اب اس طریق ابی عبیدہ سے روایت نہیں کرتا بلکہ طریق عبدالرحمن سے روایت کرتا ہوں (فتح ۱۸۱)۔

حافظ ابن حجرؒ نے مقدمہ فتح الباری میں بہت تفصیل سے کلام کیا ہے اور یہ بھی لکھا کہ مجموعہ کلام ائمہ سے معلوم ہوا کہ تمام روایات میں سے راجح طریق اسرائیل کا ہے جس سے اسناد منقطع ہے، کیونکہ ابوعبیدہ کا سماع اپنے والد بزرگوار حضرت عبداللہ بن مسعودؒ سے ثابت نہیں ہے یا دوسرا طریق زہیر کا ہے، جس سے اسناد متصل ہوتی ہے، حافظ نے لکھا کہ ان لوگوں کا یہ فیصلہ صحیح ہے اس لئے کہ زہیر اور اسرائیل تک جو اسانید ہیں وہ باقی دوسری اسانید سے زیادہ ہیں۔

پھر لکھا کہ حدیث الباب کے بارے میں اضطراب کا دعویٰ درست نہیں، (جو امام ترمذیؒ نے کیا ہے) کیونکہ کسی حدیث میں حفاظ پر اختلاف دو شرطوں سے موجب اضطراب بنتا ہے ایک تو یہ کہ وجوہ اختلاف برابر کی ہوں پس اگر ایک قول کو ترجیح حاصل ہو جائے تو اسی کو مقدم کر لیا جاتا ہے اور مرجوح کی وجہ سے راجح کو معطل نہیں کہہ سکتے، (لہذا حدیث الباب کو مضطرب نہیں کہیں گے) دوسری شرط یہ ہے کہ اگر سب اقوال و

وجہ برابر کے ہوں اور قولہ محدثین پر ان کو جمع کرنا دشوار ہو، یا کسی راوی حافظ کے بارے میں اس امر کا غلبہ ظن ہو جائے کہ اس نے حدیث کو بعینہ ضبط نہیں کیا ہے، اس وقت بھی اس روایت کے اوپر اضطراب کا حکم لگا سکتے ہیں، لیکن یہاں ابواسحاق پر جو وجوہ اختلاف جمع ہوئیں وہ سب ایک درجہ کی نہیں ہیں، کیونکہ زہیر و اسرائیل کے علاوہ دوسرے طریقے تو اعتراض سے خالی نہیں ہیں، اس کے بعد زہیر کے متابعات موجود ہیں وہ مقدم ہو گئی۔ دوسرے یہ بھی وجہ ترجیح ہے کہ خود ابواسحاق کے نزدیک بھی عبدالرحمن سے روایت کرنا مرجح معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے ابو عبیدہ کا طریق چھوڑ کر دوسرا طریق اختیار کیا مقدمہ فتح الباری ۴۰۳)

امام ترمذی رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا:۔ اس حدیث میں اضطراب اور حافظ کا یہ قول کہ امام ترمذی کا دعوائے اضطراب یہاں صحیح نہیں، اسناد حدیث مذکور کے اتنے بڑے اختلاف کی موجودگی میں درست نہیں معلوم ہوتا پھر امام ترمذی نے صرف دعویٰ نہیں کیا بلکہ اس کی دلیل بھی ساتھ ہی لکھ دی ہے کہ اپنے استاذ حدیث دارمی جیسے محدث سے میں نے سوال کیا کہ ان میں سے کون سی روایت زیادہ صحیح ہے تو وہ کوئی فیصلہ نہ کر سکے، پھر اپنے جلیل القدر شیخ و استاذ امام بخاری سے یہی سوال کیا تو انھوں نے بھی کوئی صحیح فیصلہ نہ فرمایا، البتہ انھوں نے اپنی جامع صحیح میں زہیر والی روایت کو اختیار کیا، اس سے یہ خیال ہوتا ہے کہ انھوں نے اسی کو رائج و بہتر سمجھا ہے، لیکن میرے نزدیک تو اس باب میں سب سے زیادہ صحیح حدیث اسرائیل و قیس ہے، جو بطریق اسحاق بواسطہ ابو عبیدہ، حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے، کیونکہ ابواسحاق سے روایت کرنے میں اسرائیل زیادہ اثبت و احفظ ہیں بہ نسبت دوسرے رواۃ کے اور اس پر ان کی متابعت بھی قیس بن ربیع نے کی ہے نیز میں نے ابو موسیٰ محمد بن الحنفی سے سنا کہ تھے کہ میں نے عبدالرحمن بن مہدی سے سنا وہ فرماتے تھے کہ ابواسحاق کی حدیثی روایات میں سے کوئی حدیث بواسطہ سفیان ثوری مجھ تک نہ پہنچ سکی، اس کی وجہ یہ ہے کہ میں نے ان کی روایات کے لئے واسطہ مذکورہ کو زیادہ اہم اس لئے نہ سمجھا کہ اسرائیل پر بھروسہ کیا، اور وہ واقع میں بھی سفیان سے زیادہ کامل و مکمل طریقہ سے ان کی روایات بیان کرتے تھے۔

دوسرے یہ کہ زہیر کی روایت ابواسحاق سے اتنی قوی نہیں ہے کیونکہ اس نے ان کی آخر عمر میں حدیث سنی ہے تیسرے یہ کہ میں نے احمد بن الحسن سے سنا کہ تھے کہ میں نے امام احمد سے سنا وہ فرماتے تھے کہ جب تم کسی حدیث کو زائدہ اور زہیر سے من لو تو پھر اس کی پر وہ نہ کرو کہ کسی اور سے بھی سنی ہے یا نہیں؟ البتہ ابواسحاق کی احادیث اس سے مستثنیٰ ہیں (یعنی ان سے روایت میں یہ دونوں اس درجہ میں معتمد نہیں ہیں، اس کو اور زیادہ معتمد اور قوی واسطوں سے حاصل کرو گے تو بہتر ہوگا۔)

پھر امام ترمذی نے یہ بھی لکھا کہ عبید اللہ نے اپنے والد عبداللہ بن مسعود سے حدیث نہیں سنی۔ اور یہ بھی ایک روایت ہے کہ خود ان سے پوچھا گیا کہ آپ کو اپنے والد سے کچھ یاد ہے، تو کہا نہیں۔

یہاں پہنچ کر دو امر متحجج طلب ہو جاتے ہیں ایک تو یہ کہ حدیث الباب بطریق روایت امام بخاری زیادہ قوی ہے، یا بطریق امام ترمذی، کیونکہ ابھی آپ نے امام ترمذی کا مفصل نوٹ پڑھا کہ وہ کئی وجوہ سے اپنی روایت کو امام بخاری کی روایت سے زیادہ اصح بتلا رہی ہیں۔

دوسری بات یہ کہ عبید اللہ نے اپنے والد سے حدیث سنی ہے یا نہیں، گو امام ترمذی نے تو باوجود تحقیق عدم سماع کے بھی اس روایت کو

۱۔ اگر کسی جگہ حدیث کی سند یا متن میں رواۃ کا اختلاف ہو، خواہ وہ تقدیم و تاخیر کا ہو یا زیادتی و نقصان سے، کسی راوی کے دوسرے کی جگہ بدلنے سے ہو، یا متن کے بدلنے سے ہو، دوسرے متن کی جگہ، یا اسماء سند و اجزاء متن میں تصحیف ہو، یا اختصار و حذف وغیرہ کا اختلاف ہو تو ان سب صورتوں میں حدیث مضطرب کہلاتی ہے۔

زیادہ قوی قرار دیا ہے۔ جس کی وجہ کتابوں میں لکھی ہے کہ باوجود انقطاع کے بھی امت اور ائمہ نے اس حدیث کی تلقین بالقبول کی ہے اور اس کو ترک نہیں کیا، معلوم ہوا کہ منقطع روایات بھی معتبر ہوتی ہیں، نیز امام مسلم کی صحیح میں بکثرت منقطع روایات ہیں، اگر وہ ساقط الاعتبار ہوتیں تو ایسا جلیل القدر محدث ان کو کیوں ذکر کرتا، اس بحث کو مقدمہ فتح الملہم شرح صحیح مسلم میں بھی اچھی تفصیل سے لکھا ہے، واللہ اعلم

یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ امام احمد نے بھی امام ترمذی کی طرح اسرائیل عن ابی اسحاق عن عبید اللہ عن عبد اللہ بن مسعود حدیث الباب کی روایت اپنی مسند میں کی ہے، یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ امام احمد نے باوجود تحقیق عدم سماع مذکور ایسا کیا ہے، یا ان کے نزدیک سماع ثابت ہے، جیسا کہ حافظ عینی کے نزدیک ہے اور اس کا ذکر آئندہ آ رہا ہے۔

تشریح ارشاد امام ترمذی رحمہ اللہ

یہ تو حافظ ابن حجر نے بھی طے شدہ فیصلہ لکھا ہے کہ حدیث الباب کے تمام طرق روایت میں سے اسرائیل اور زہیر بن ابی سلمہ کے دو طریق سب سے زیادہ بہتر اور قوی ہیں، اب امام ترمذی ان دو میں سے اسرائیل کے طریق کو راجح اور اصح فرما رہے ہیں، جس کی بڑی دلیل یہ ہے کہ محدث عبد الرحمن بن مہدی ابو اسحاق سے روایت کرنے والوں میں سے حضرت سفیان ثوری ایسے جلیل القدر امام حدیث کے واسطہ کو بھی اسرائیل کے مقابلہ میں مرجوح فرما رہے ہیں۔ یہ معمولی بات نہیں ہے کیونکہ سفیان ثوری کو بڑے بڑے محدثین نے امیر المؤمنین فی الحدیث کا لقب دیا ہے، امام وکیع نے کہا کہ سفیان مجھ سے بھی زیادہ حفظ والے ہیں ابن مہدی کا قول ہے کہ وہب سفیان کو امام مالک پر بھی مقدم سمجھتے تھے، امام جرج و تعدیل مکی القطان نے فرمایا مجھے شعبہ سے زیادہ محبوب کوئی دوسرا نہیں ہے اور میرے نزدیک اس کی فکر کا کوئی نہیں ہے، لیکن اگر سفیان اس کے خلاف کوئی بات کہیں تو میں ان ہی کی مانوں گا۔

محدث شعبہ کا قول ہے کہ سفیان ورع و علم کے ذریعہ سب کے سردار ہو گئے (معلوم ہوا کہ علم کے ساتھ ورع نہایت ضروری ہے، حضرت امام اعظم بھی علم کے ساتھ ورع میں یکتا تھے، اسی لئے ان کے علم کی قیمت ہر اندازہ سے اوپر ہو گئی)

صالح بن محمد نے کہا: سفیان پر میرے نزدیک دنیا میں کسی کو تقدم نہیں ہے، اور وہ حفظ و کثرت حدیث میں امام مالک سے بڑھ کر ہیں، البتہ امام مالک کی خوبی یہ ہے کہ وہ منتخب لوگوں سے روایت لیتے ہیں، اور سفیان ہر شخص سے روایت بیان کر دیتے ہیں۔ (تہذیب ۱۱۱-۱۲)

اسرائیل بن یونس، ابو اسحاق کے پوتے ہیں، امام بخاری، مسلم، امام احمد وغیرہ کے شیوخ میں اور امام اعظم ابو حنیفہ کی تلمیذ حدیث ہیں، امام صاحب سے مسانید الامام میں ان کی روایت ہے، ان کا تذکرہ مقدمہ انوار الباری ۲۱-۱ میں آچکا ہے، ان کو ابو اسحاق کی روایات قرآن مجید کی سورتوں کی طرح یاد تھیں،

ان کی بڑی خصوصیت دوسروں کے مقابلہ میں یہ بھی نقل ہوئی ہے کہ اپنی سنی ہوئی روایات کو پوری طرح ادا کرتے تھے، اس کی طرف اشارہ اوپر ہو چکا ہے اور تہذیب میں ہے کہ وہ احادیث ابی اسحاق میں شریک، شبان وغیرہ سے بھی زیادہ مثبت تھے، عیسیٰ بن یونس کا قول ہے کہ ہمارے اصحاب ابی سفیان، شریک وغیرہ کا جب کسی روایت ابی اسحاق میں اختلاف ہوتا تو وہ میرے والد صاحب کے پاس آتے تھے وہ فرما دیا کرے تھے کہ تم لوگ میرے بیٹے اسرائیل کے پاس جاؤ وہ مجھ سے زیادہ ان سے روایت کرنے والا اور روایت میں مجھ سے زیادہ متقن بھی ہے (تہذیب ۲۶۱-۱)

زہیر بن معاویہ کا تذکرہ بھی مقدمہ انوار الباری ۷۰-۱ میں آچکا ہے، بڑے محدث تھے، امام اعظم کے اصحاب میں سے اور ان کی مجلس تدوین فقہ کے شریک بھی تھے، شعیب بن حرب کا قول ہے کہ زہیر شعبہ جیسے بیس حفاظ حدیث سے بھی بڑے حافظ تھے، امام احمد نے ان

کو معاون صدق میں سے کہا، تاہم یہ بھی امام احمد کاریمارک ہے کہ زہیر اپنے سب مشائخ سے روایت میں خوب خوب ثقہ ہیں لیکن ابواسحاق سے روایت میں لیں (نرم و کمزور ہیں، ان سے آخر میں حدیث سنی ہے۔

امام ابوزرعہ نے فرمایا کہ زہیر ثقہ ہیں، مگر ابواسحاق سے اختلاط کے بعد احادیث کو سنا ہے، امام ابو حاتم نے کہا کہ زہیر ہمیں اسرائیل سے زیادہ محبوب ہیں، تمام امور میں بجز حدیث ابی اسحاق کے (تہذیب ۳۵۱-۳) مذکورہ بالا تصریحات اکابر محدثین سے پوری بات نکھر کر سامنے آگئی کہ ابواسحاق کی احادیث میں زہیر پر اسرائیل کو ترجیح و فوقیت حاصل ہے، اور امام ترمذی کی تحقیق محکم ہے۔

ابن سید الناس کا ارشاد

فرمایا: امام ترمذی نے حدیث الباب میں اضطراب بتلایا ہے مگر اس اضطراب کا تعلق اسناد سے ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ انتقال ایک ثقہ راوی کے دوسرے ثقہ کی طرف ہو، جیسا کہ زیر بحث حدیث میں ہے دوسری تنقیح طلب بات یہ ہے کہ ابو عبیدہ نے اپنے والد سے سماع حدیث کیا ہے یا نہیں، حافظ ابن حجرؒ نے ثابت کیا کہ نہیں سنا، مگر یہ بات اس لئے قطعی نہیں معلوم ہوتی کہ امام ترمذی نے امام داری اور امام بخاری دونوں سے سوال کیا، اور دونوں نے کوئی فیصلہ کی بات نہیں بتلائی، اگر ان دونوں کے نزدیک یہ روایت منقطع ہوتی تو وہ ضرور اس کو بتلاتے، اور امام احمد بھی اس کو روایت نہ کرتے۔

محقق عینی کی رائے

آپ بھی سماع کو صحیح مانتے ہیں، اور آپ نے حافظ ابن حجر کی تردید کرتے ہوئے لکھا: یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ ابو عبیدہ نے اپنے والد عبد اللہ بن مسعود سے حدیث نہ سنی ہوں، حالانکہ ان کی عمر والد کی وفات کے وقت سات سال کی تھی، اس عمر میں تو محدثین باہر کے واردین و صادرین سے بھی سماع کو مان لیتے ہیں، چہ جائیکہ اپنے آباؤ اجداد سے جن کے ساتھ سارا وقت گزرتا ہے دوسرے یہ کہ معجم اوسط طبرانی، مستدرک حاکم کی روایات سے بھی سماع کا ثبوت ہوتا ہے، اور امام ترمذی نے متعدد احادیث باتصال سند نقل کر کے تحسین کی ہے۔ (عمدة القاری ۳۳۲-۱)

صاحب تحفة الاحوذی کا اعتراض

آپ نے حافظ عینیؒ کی عبارت مذکورہ پر اعتراض کیا ہے کہ روایت معجم کی صحت کا ثبوت نہیں دیا گیا، اور حاکم کی روایت و تصحیح سے استدلال عجیب ہے کیونکہ ان کا تسام مشہور ہے رہا تحسین ترمذی کا مسئلہ تو وہ بعض احادیث کی تحسین باوجود اعتراضات انقطاع بھی کر دیا کرتے ہیں۔

صاحب تحفة کا جواب

حافظ عینیؒ ایسے محدث و محقق نے یقیناً صحت حدیث معجم کا اطمینان کر لیا ہوگا، اگر محدث مبارکپوری کے پاس کوئی عدم صحت کی دلیل تھی تو اس کو لکھتے، حاکم کا تسام ضرور مشہور ہے مگر کیا اس عام بات سے ان کی ہر تصحیح حدیث سے بے سبب و بے وجہ امن اٹھالیں گے؟ اسی طرح تحسین ترمذی کو بھی ہر جگہ نہیں گرایا جاسکتا، غرض حافظ عینیؒ ہوں یا حافظ ابن حجرؒ یا دوسرے اسی درجہ و مرتبہ کے محدثین، محققین، ان کی تحقیقات خاصہ کو عمومی احتمالات کی آڑ لے کر ساقط نہیں کیا جاسکتا، کاش علامہ مبارکپوریؒ نہ ہر جائے مرکب تو اس تاخفن کے اصول پر عمل کرتے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا امام ترمذیؒ نے باوجود عدم سماع ابو عبیدہ عالی روایت کو ترجیح کیوں دی اور بظاہر منقطع کو متصل پر مقدم کیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ حسب

تحقیق امام طحاویؒ ترجیح علم ابی عبیدہ کو ہے اگر انھوں نے خود نہ بھی سنا ہو تب بھی یہ تسلیم شدہ حقیقت ہے کہ وہ اپنے والد ماجد کے علوم کے سب سے زیادہ جاننے والے تھے لہذا امام ترمذیؒ نے منقطع پر ترجیح متصل کے ضابطہ کا لحاظ نہیں کیا، اور حضرت شاہ ولی اللہؒ نے بھی حجۃ اللہ البالغہ میں تحریر فرمایا ہے کہ علم کی حقیقت تلح صدر (دل کا اطمینان و انشراح ہے) ضرورت کے لئے بنائے ہوئے قاعدوں، ضابطوں کی پیروی نہیں ہے۔

نقد و جرح کا اصول

فرمایا:۔ محدثین نے جو ایک دوسرے پر جرح کی ہے اس کا مقصد نعوذ باللہ کسی کی دیانت و عزت پر حملہ کرنا نہیں ہے، وہ ایک دوسرے کا نہایت احترام کرتے تھے، مگر حدیث کے حفظ و ضبط وغیرہ اوصاف کی جانچ پڑتال ضروری تھی، اس ضرورت سے بہت سی باتیں زیر بحث آ جاتی تھیں، مثلاً ابن جوزی نے کہا کہ جب کسی اسناد حدیث میں کوئی صوفی آجائے تو اس حدیث کی صحت سے ہاتھ دھو لو کیونکہ وہ تو ظنوا المؤمنین خیرا پر عمل کرتے ہیں، اور حقیقت حال کی تحقیق و تلاش نہیں کرتے، سید الحافظ یحییٰ بن معین فرمایا کرتے تھے کہ ہمیں (صحیح حدیث کی چھان بین کے لئے) ایسے حضرات اختیار و صلحاء کے بارے میں کلام کرنا پڑ رہا ہے، جنھوں نے ہم سے دو سو سال پہلے جنت میں اپنے خیمے ڈیرے لگا لئے ہیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے اوپر کے دونوں قول اس لئے نقل فرمائے کہ اس زمانے کے لوگ محدثین کی جرح و نقد کی وجہ سے بدگمانی میں مبتلا نہ ہوں اور اس کی قدر و قیمت سمجھیں، ظنوا المؤمنین خیرا اور اجتنبوا اکثیر امن الظن وغیرہ درست ہے، اور دیانات و عبادات وغیرہ میں اس کی رعایت نہایت ضروری و اہم، مگر روایات حدیث کے معاملہ میں بہت سے اوصاف کی کھود کرید لازمی ہوئی اسی طرح آج کل کے بہت سے واعظ و مصنف جو بے سند یا ضعیف سند سے یا بغیر حوالہ کے قرآن و حدیث کے مضامین بیان کرتے ہیں، ان کے مبلغ علم، تقویٰ، دیانت و صداقت پر بحث کی ضرورت پیش آئے تو اس کی نہ صرف شرعاً اجازت بلکہ تاکید ہوگی، بعض اوقات معاملات میں الحزم سوء الظن کے اصول پر عمل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے ورنہ بہت سے لوگوں کے ظاہری بہتر حالات کے سبب سے سخت مغالطے اور فتنے میں مبتلا ہو جانے کی نوبت آ جاتی ہے، اصلاح باطن سے غفلت و لاپرواہی اور ظاہر کی سنوار و خوش نمائی سے عوام و خواص بھی دھوکہ کھاتے ہیں، یہ مرض بہت بڑھ رہا ہے، عوام سے گذر کر بہت سے علماء بھی اس میں مبتلا ہوتے جا رہے ہیں، جس کا بہت بڑا نقصان یہ ہے کہ علماء کی غلطی کی وجہ سے لوگ دین و علم سے بھی بدظن ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کی اصلاح فرمائے، اور ہماری وجہ سے دین و علم کی بے قدری نہ ہو۔ ورحم اللہ عبداً قال آمینا۔

خاتمہ: حدیث الباب کے متعلقہ اہم مضامین پر بحث ہو چکی، اور معلوم ہوا کہ امام ترمذیؒ کا طریق اسرائیل والی روایت کو اصح قرار دینے کا دعویٰ بھی کمزور نہیں ہے اور ابو عبیدہ کی روایت کو الزام انقطاع وغیرہ سے گرانا بھی درست نہیں، اور کتب رجال دیکھنے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ باوجود عدم سماع بھی ان کی روایت سب کو ہی تسلیم ہے۔

تہذیب ۵۷-۵۸ میں ابو عبیدہ "عامر" کے تذکرہ میں روى عن ابیہ ولم یسمع منہ پھر آگے روى عنہ ابراہیم الخی و ابو اسحاق السبعی الخ موجود ہے اور تہذیب ۶۲-۶۱ میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے ذکر میں ہے:۔ وروی عنہ ابنہ عبد الرحمن و ابو عبیدہ الخ معلوم ہوا کہ ان کی روایت باوجود عدم سماع بھی مسلم رہی ہے، مگر حافظ ابن حجرؒ نے چونکہ فتح الباری میں صرف روایت امام بخاریؒ کی صحت پر زور دیا، اس لئے محقق عینی نے اس کی اصلاح کی۔ اور حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی وجہ صحت روایت ترمذیؒ کو واضح فرمایا، بلکہ مندرجہ بالا تفصیل و تشریح کے بعد امام ترمذیؒ کے دعوائے اصحیت کی صحت بھی راجح ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

۱۔ اس کی تائید محدث دارقطنی کے اس قول سے ہوتی ہے کہ ابو عبیدہ اپنے والد عبد اللہ بن مسعودؓ کی احادیث کو ضعیف بن مالک اور ان جیسے دوسرے حضرات سے زیادہ جاننے والے تھے۔ (تہذیب التہذیب ۶۷-۵۷)

بَابُ الْوُضُوءِ مَرَّةً مَرَّةً

(وضوء میں ہر عضو کا ایک ایک بار دھونا)

(۱۵۷) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُونُسَ قَالَ لَنَا سُفْيَانُ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ تَوَضَّأَ النَّبِيُّ ﷺ مَرَّةً مَرَّةً.

ترجمہ: حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے وضوء میں اعضاء کو ایک ایک مرتبہ دھویا۔
تشریح: آں حضرت ﷺ سے اعضاء وضوء کا ایک ایک بار دھونا بھی صحیح و قوی احادیث سے ثابت ہے اور دو دو بار بھی اور تین تین بار بھی، اسی لئے امام بخاریؒ نے تین باب الگ الگ قائم کئے اور امام ترمذیؒ نے بھی اسی طرح کیا ہے، پھر امام ترمذیؒ نے ایک باب فی الوضوء مرة و مرتین و ثلاثا بھی قائم کیا جس کا مقصد وضوء کے بارے میں راوی کا تین قسم کی روایات کو جمع کرنا ہے

اس کے بعد امام ترمذیؒ نے بعض وضوء مرتین و بعض ثلاثا کا باب بھی قائم کیا اور اس روایت سے مراد وہ واقعہ ہے جس میں حسب تحقیق حضرت شاہ صاحبؒ پانی کی کمی بھی اس کا باعث ہوئی ہے اس لئے مضمضہ و استمضاق کو ایک ساتھ کرنے کی وجہ بھی بظاہر پانی کی قلت ہی ہوئی ہوگی، ورنہ حضرت عثمان و حضرت علیؓ کے زمانہ خلافت میں، جب نبی کریم ﷺ کی صفت وضوء کے بارے میں صحابہ کا اختلاف ہوا اور ان دونوں خلفاء نے حضور کے وضوء کی کیفیت و وضاحت سے بیان فرمائی تو اس سے کلی اور ناک میں پانی دینے کا حال الگ الگ ہی معلوم ہوتا ہے جو حنفیہ کا مسلک ہے (من افادات الانوار)

تین صورتوں کی شرعی حیثیت

امام نوویؒ نے فرمایا:۔ اس امر پر اجماع ہو چکا کہ اعضاء وضوء کا ایک ایک بار دھونا فرض ہے اور تین بار دھونا سنت ہے گویا تین کا مرتبہ کمال ہے اور ایک کا کفایت و جواز۔

علامہ ابن رشدؒ نے فرمایا:۔ علماء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ طہارت اعضاء مغسولہ میں وجوب کا درجہ صرف ایک بار ہے بشرطیکہ اچھی طرح سے ہر عضو کو دھویا جائے اور دو تین بار مندوب و مستحب ہے، امام ابو بکر صاؒ نے ”الاحکام“ میں لکھا:۔ آیت قرآنی فَاغْسِلُوا وُجُوْهُكُمْ کے ظاہر سے ایک ہی بار دھونا ضروری ہوا، کیونکہ اس میں کسی عدد کا ذکر نہیں ہے، لہذا ایک بار سے فرض ادا ہو جائے گا اور اسی پر احادیث رسول ﷺ بھی دلالت کرتی ہیں، مثلاً حدیث ابن عمرؓ کہ حضور ﷺ نے ایک ایک بار اعضاء وضوء کو دھویا، پھر فرمایا کہ یہ وضوء خدا کا فرض ہے، حضرت ابن عباسؓ و جابرؓ سے بھی ایک بار کی روایت ثابت ہے حضرت ابو رافعؓ نے فرمایا کہ آنحضرت ﷺ نے تین بار بھی دھویا ہے اور ایک بار بھی پھر تین بار کا دھونا مسنون و مستحب ہے، جیسا کہ حضرت علیؓ نے وضوء فرما کر سب کو دکھلایا، اور جس طرح انھوں نے کر کے بتلایا، بعینہ وہی وضوء کی کیفیت حنفیہ نے اختیار کی ہے جو ان کے لئے بطور اصل عظیم ہے امام جصاصؒ نے حضرت علیؓ کی حدیث مذکور کو اپنی سند سے ذکر کیا ہے، اور اس کی تخریج امام احمدؒ،

۱۔ شیخ ابوالطیب سندئ نے شرح ترمذی شریف میں لکھا:۔ اس باب میں امام ترمذیؒ ایسی حدیث لائے ہیں، جس میں راوی نے تین مختلف اوقات کے تین احوال جمع کر دیئے ہیں، لہذا اس باب کا حاصل سابق تین ابواب کا مجموعہ ہے، وہ تینوں، تین احادیث کے لحاظ سے تھے اور یہ باعتبار حدیث واحد کے، لیکن ایک حالت کے اعتبار سے نہیں، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے ایک وضوء کے اندر سب احوال مذکورہ کو جمع نہیں کیا ہے۔ (تحفۃ الاغوی ۵۲-۱)

اس تشریح سے بھی یہی بات معلوم ہوئی کہ آپ نے بطور سنت مختلف احوال کو ایک وضوء میں جمع نہیں فرمایا اور کسی روایت میں اگر ایسا ہے تو وہ پانی کی قلت

وغیرہ کے سبب سے ہوا ہے واللہ اعلم

امام ابو داؤد نسائی، دارمی، و غیرہم نے بھی کی ہے اور ابو داؤد وغیرہ نے ایسی ہی روایت حضرت عثمانؓ سے بھی کی ہے (امانی الاحبار ۲۳۳-۱)۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ سند مسترہ تین ہی بار دھونے کی ہے، اور ثبوت ایک اور دو بار کا بھی ہے اس لئے صاحب ہدایہ نے کہا کہ کوئی شخص ایک دو بار دھونے پر اکتفا کرے گا تو گناہ گار نہ ہوگا، اور جس حدیث میں تین سے کم و بیش کرنے کو تعدی و ظلم قرار دیا گیا ہے، اس کا مطلب صاحب ہدایہ نے یہ بتلایا ہے کہ یہ جب ہے کہ تین بار کو سند نبویہ کو نہ سمجھے، اگر سنت سمجھتے ہوئے، وضوء علی الوضوء کے طور پر شک کی صورت میں اطمینان قلب کے لئے زیادہ بار دھوئے تو کوئی حرج نہیں ہے، غرض تین سے زیادہ کو سنت کسی نے بھی قرار نہیں دیا ہے، البتہ اطلاع غرہ و تحیل کا ثبوت ہے اور اسی لئے وہ سب کے نزدیک مستحب بھی ہے۔

پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے اپنی رائے یہ بتلائی کہ میرے نزدیک تین بار دھونے کی سند مسترہ نبویہ کو جو شخص ترک کرے گا، اس کو گناہ گار کہنے یا نہ کہنے کا حکم لگانا دشوار ہے، یہ بہت بڑی بات ہے، البتہ میرا خیال ہے کہ اس کا ترک بقدر ترک نبوی جائز ہوگا، اگر زیادہ کرے گا یا اس کا عادی بنے گا تو ممنوع ہوگا۔

حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے مذکور اتباع سنت و رعایت اصول و ضوابط شریعت کی نہایت گرانقدر مثال ہے، اور اس سے آپ کے جلیل القدر محدث ہونے کی شان بھی نمایاں ہوتی ہے۔

بَابُ الْوُضُوءِ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ

(وضو میں ہر عضو کو دو دو بار دھونا)

(۱۵۸) حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ عِيْسَى قَالَ لَنَا يُونُسُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ أَنَا فَلَيْحُ بْنُ سُلَيْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ وَبْنِ خَزْمٍ عَنْ عَبَّادِ بْنِ تَعِيمٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ زَيْدٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوَضَّأَ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ.

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن زید بیان کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے وضو میں اعضاء کو دو دو بار دھویا۔

تشریح: حدیث الباب سے دو دو بار ہر عضو کو دھونے کا ثبوت ہوا، امام بخاریؒ نے اس کو عبداللہ بن زیدؒ کی روایت سے ثابت کیا ہے، اور امام ترمذیؒ، ابو داؤدؒ، اور ابن حبانؒ نے روایت ابی ہریرہؓ سے ثابت کیا ہے۔

بحث و نظر

حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ حدیث الباب "اس مشہور حدیث طویل کا اختصار ہے جو صفت وضوء نبوی میں مالک وغیرہ سے آئندہ مروی ہے لیکن اشکال یہ ہے کہ اس میں دو بار دھونے کا ذکر صرف کہنوں تک ہاتھ دھونے کے لئے ہے دوسرے اعضاء کے لئے نہیں ہے البتہ نسائی میں جو روایت عبداللہ بن زید سے مروی ہے، اس میں یدین، رجلین و مسح راس کے لئے دو بار اور غسل وجہ کے لئے تین بار کا ذکر ہے، لیکن اس روایت میں نظر ہے جس کو ہم آئندہ ذکر کریں گے، لہذا بہتر یہ تھا کہ حدیث عبداللہ بن زید کے لئے الگ باب بعنوان "غسل بعض الاعضاء مرة و بعضها مرتين و بعضها ثلاثا" قائم کیا جاتا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مجمل حدیث الباب مذکور کو مفصل حدیث مالک وغیرہ کا اختصار نہ قرار دیں، کیونکہ ان دونوں کے مخارج بھی الگ الگ ہیں واللہ اعلم۔ (فتح الباری ۱۸۲-۱)

حافظ عینی کا نقد: فرمایا: عجیب بات ہے کہ حافظ ابن حجر ایک طرف تو الباب حدیث کو حدیث مالک وغیرہ کا مختصر بتلاتے ہیں اور دوسری طرف یہ بھی کہتے ہیں کہ دونوں کا مخرج الگ الگ ہے اور متن حدیث کے بھی بین فرق کو تسلیم کرتے ہیں، ایسی صورت میں وہ مفصل حدیث اس مجمل حدیث الباب کا بیان و تفصیل کیسے بن سکتی ہے؟ دوسرے یہ کہ حدیث عبد اللہ ابن زید میں غسل بعض الاعضاء مرۃ کا ذکر قطعاً نہیں ہے یہ امر تو دوسروں کی روایات میں ہے، پھر حافظ نے کیسے کہہ دیا کہ اس کے لئے باب کا عنوان غسل بعض الاعضاء مرۃ الخ ہونا چاہیے۔؟ تیسرے یہ کہ امام بخاری نے غسل بعض الاعضاء مرۃ و بعضھا مرتین و بعضھا ثلاثا کا باب قائم کرنا نہیں چاہا، تو کس طرح کہا جائے کہ حدیث عبد اللہ بن زید کے لئے یہ عنوان زیادہ مناسب تھا اگر وہ اس زیادہ تفصیلی نسخ کو اختیار کرتے تو ضرور (امام ترمذی کی طرح) ہر حدیث کے مطابق پانچ عنوان قائم کرتے (عمدة القاری ۷۴۱-۱)۔

حافظ عینی کے انتقادات کا فائدہ

ہمارے حضرت شاہ صاحب حافظ ابن حجر وغیرہ پر حافظ عینی کے انتقادات کا ذکر درس بخاری شریف میں کم کرتے تھے اس کی کئی وجہ تھیں (۱) اس قسم کی فن حدیث کی زیادہ دقیق اور تحقیق، بحاث عام طلباء کی فہم سے بالاتر تھیں (۲) اوقات درس میں اتنی گنجائش نہ تھی کہ تشریح احادیث و تحقیق مسائل اختلافیہ کیساتھ ان کا اضافہ ہو سکے۔ (۳) حافظ عینی کے تحقیق کے بالاتر ہونے اور حافظ ابن حجر کی تحقیق کے گرنے یا ابھرنے سے علم امت کا کوئی خاص فائدہ نہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت شاہ صاحب نے ایک دفعہ حافظ عینی کو خواب میں دیکھا تو عرض کیا کہ آپ کے اس طرز سے جو حافظ ابن حجر پر نقد کا اختیار فرمایا امت کو کیا فائدہ پہنچا؟ حافظ عینی نے جواب میں بڑی بے نیازی سے فرمایا کہ یہ بات ان سے یعنی حافظ ابن حجر سے بھی جا کر کہو۔

مقصد یہ کہ حافظ ابن حجر نے ایسی باتیں لکھیں جن کے سبب سے مجھے نقد کرنا پڑا، نہ وہ لکھتے، نہ میں نقد کرتا، اس کے بعد میں ان فوائد کا ذکر کرتا ہوں، جو میرے پیش نظر ہیں، اور جن کے سبب سے میں ان انتقادات کا ذکر انوار الباری میں کرتا ہوں۔

(۱) حدیثی فنی نقطہ نظر سے حافظ عینی کے انتقادات نہایت قیمتی ہیں، اور ان پر مطلع ہونا خصوصیت سے اہل علم، اور علی الاخص اساتذہ حدیث کے لئے ضروری ہے

(۲) ان میں ایک طرف اگر اعتراض و جواب کی شان ہے تو دوسری طرف بہت سی احادیث کا علم و تحقیق، رجال کا علم و تتبع، فقہی و اصولی مسائل کی کما حقہ تشریح و توضیح سامنے آ جاتی ہے

(۳) حافظ ابن حجر جیسا کہ مشہور ہے حافظ الدنیا ہیں، یعنی دنیا کے مسلم و مشہور ترین حافظ حدیث ہیں تو حافظ عینی کا پایہ بھی ان سے کسی طرح کم نہیں ہے بلکہ ان کے اکثر انتقادات بتلاتے ہیں کہ فنی حدیثی نظر سے ان کا مقام حافظ سے بھی بلند ہے، اور غالباً اسی لئے حافظ ابن حجر

حافظ عینی کے انتقادات و اعتراضات کے جوابات پانچ سال میں بھی پورے نہ دے سکے (ملاحظہ ہوں حالات حافظ عینی مقدمہ انوار الباری ۱۵۱-۲)

اسی کی طرف ہمارے حضرت شاہ صاحب بھی بعض بحاث میں اشارہ فرمایا کرتے تھے کہ حافظ ابن حجر یہ نہ سمجھیں کہ وہ ہی اس میدان کے مرد ہیں، حافظ عینی بھی اس میدان کے شہسوار ہیں اوپر کی مثال میں بھی واضح ہوا کہ حافظ عینی نے جو گرفت حدیثی نظر سے حافظ ابن حجر پر کی ہے وہ کس قدر صحیح اور قابل قدر ہے۔

(۴) خاص طور سے فقہ، اصول فقہ، تاریخ وغیرہ میں حافظ عینی کا مقام حافظ ابن حجر سے بہت اونچا ہے، اس لئے بھی ان کے انتقادات کی بڑی اہمیت ہے

(۵) ”انوار الباری“ چونکہ تمام شروح بخاری شریف و دیگر مہمات کتب حدیث کا مکمل و بہترین نچوڑ و انتخاب ہے، اس لئے بھی انتقادات عینی جیسے علمی و حدیثی ابحاث کا نظر انداز کرنا مناسب نہ تھا،

(۶) حافظ عینی کی تحقیقی ابحاث اور انتقادات سے اساتذہ حدیث اور اچھی استعداد کے طلبہ، نیز اہل علم و مطالعہ حضرات بخوبی اندازہ لگالیں گے، کہ صحیح بخاری شریف کی شرح کا حق اگر حافظ ابن حجر نے ادا کیا ہے تو اس سے زیادہ حق ہر لحاظ سے اور خصوصیت سے وقت نظر کے اعتبار سے (جو امام بخاری کا خاص حصہ ہے) حافظ عینی نے پورا کیا ہے۔

اس طرح ”انوار الباری“ کے مباحث پڑھ کر اگر سمجھنے کی سعی کی گئی تو ان شاء اللہ تعالیٰ ان سے فن حدیث کی وہ اعلیٰ فہم پیدا ہوگی، جس کی ”علوم نبوت“ قرآن و حدیث وغیرہ سمجھنے کے لئے شدید ضرورت ہے۔ وما ذلک علی اللہ بعزیز

بَابُ الْوُضُوءِ ثَلَاثًا

(وضو میں ہر عضو کو تین بار دھونا)

(۱۵۹) حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأُيُسِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّ عَطَاءَ بْنَ يَزِيدٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ حُمْرَانَ مَوْلَى عُثْمَانَ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ رَأَى عُثْمَانَ بَنَ عَفَانَ دَعَا بِنَاءً فَأَفْرَغَ عَلَيْهِ كَفِّهِ ثَلَاثَ مِرَارٍ فَعَسَلَهُمَا ثُمَّ أَذْخَلَ يَمِينَهُ فِي الْأَنَاءِ فَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَرَ ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا وَيَدَيْهِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ ثَلَاثَ مِرَارٍ ثُمَّ مَسَحَ بِرَأْسِهِ ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ ثَلَاثَ مِرَارٍ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ثُمَّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ تَوَضَّأَ نَحْوَ وَضُوءِي هَذَا ثُمَّ صَلَّى رَكَعَتَيْنِ لَا يُحَدِّثُ فِيهِمَا نَفْسَهُ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَعَنْ إِبْرَاهِيمَ قَالَ صَالِحُ بْنُ كَيْسَانَ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ وَلَكِنْ غُرُوءَةٌ يُحَدِّثُ عَنْ حُمْرَانَ فَلَمَّا تَوَضَّأَ عُثْمَانُ قَالَ لَا حَدَّثْتُكُمْ حَدِيثًا لَوْلَا آيَةُ مَا حَدَّثْتُكُمْوه سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَا يَتَوَضَّأُ رَجُلٌ فَيُحْسِنُ وَضُوءَهُ وَيُصَلِّي الصَّلَاةَ إِلَّا غُفِرَ لَهُ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الصَّلَاةِ حَتَّى يُصَلِّيَهَا قَالَ غُرُوءَةُ آيَةٍ إِنْ الدِّينَ يَكْتُمُونَ. الخ

ترجمہ: حمران حضرت عثمانؓ کے مولیٰ نے خبر دی کہ انھوں نے حضرت عثمان بن عفان کو دیکھا ہے کہ انھوں نے (حمران) سے پانی کا برتن مانگا (اور لیکر پہلے) اپنی ہتھیلیوں پر تین مرتبہ پانی ڈالا پھر انھیں دھویا، اس کے بعد اپنا داہنا ہاتھ برتن میں ڈالا، اور (پانی لے کر) کلی کی اور ناک صاف کی پھر تین بار اپنا چہرہ دھویا، اور کہنیوں تک تین بار ہاتھ دھوئے، پھر سر کا مسح کیا، پھر ٹخنوں تک تین مرتبہ پاؤں دھوئے، پھر کہا کہ رسول نے فرمایا ہے ”جو شخص میری طرح ایسا وضو کرے پھر دو رکعات پڑھے جس میں اپنے آپ سے کوئی بات نہ کرے، (یعنی خشوع و خضوع سے نماز پڑھے) تو اس کے گزشتہ گناہ معاف کر دیئے جاتے ہیں“ اور روایت کی عبدالعزیز نے ابراہیم سے، انھوں نے صالح بن کیسان سے انھوں نے ابن شہاب سے، لیکن عروہ حمران سے روایت کرتے ہیں کہ جب حضرت عثمانؓ نے وضو کیا، تو فرمایا میں تم سے ضرور ایک حدیث بیان کروں گا! اگر اس سلسلہ میں) آیت نازل نہ ہوئی ہوتی تو میں تم کو حدیث نہ سناتا، میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے آپ فرماتے تھے جب بھی کوئی

فحش اچھی طرح وضو کرتا ہے اور (خلوص کے ساتھ) نماز پڑھتا ہے تو اس کے ایک نماز سے دوسری نماز کے پڑھنے تک کے گناہ معاف کر دیئے جاتے ہیں، عروہ کہتے ہیں وہ آیت ان السیدین بکتمون الخ ہیں (یعنی) جو لوگ اللہ کی اس نازل کی ہوئی ہدایت کو چھپاتے ہیں جو اس نے لوگوں کیلئے اپنی کتاب میں بیان کی ہے ان پر اللہ کی لعنت ہے، اور دوسرے لعنت کرنے والوں کی لعنت ہے۔

تشریح: یہ حضرت ذوالنورین عثمانؓ سے آنحضرت ﷺ کے وضوء مبارک کی مکمل عملی صورت منقول ہوئی ہے، جو مسدک حنفی کے لئے مشعل راہ ہے، اور اسی طرح حضرت علیؓ سے بھی نقل ہوئی ہے، ان دونوں میں کلی اور تاک میں پانی دینے کا بھی الگ الگ حال بیان ہوا ہے جس کو حنفی نے اختیار کیا ہے۔

تم ادخل یدہ فی الاناء پر حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ پانی کے برتن میں ہاتھ ڈال کر دوسرا س لئے کرتے تھے کہ اس زمانے میں ٹوٹی برتن یا لٹوں کا رواج نہ تھا۔

ثم صلى ركعتين: فرمايا اس سے مراد تحمیت الاضوء ہے۔

لا یحدث نفسه: فرمایا:۔ امام طحاوی نے مشکل الآثار میں اس پر بحث کی ہے اور ترجیح نصب والی روایت کو دی ہے یعنی نماز کے اندر حدیثِ نفس میں مشغول نہ ہو، بلکہ حق تعالیٰ کی طرف پوری طرح توجہ کرے، نیز فرمایا:۔ بعض علماء نے کہا کہ دوسرے خیالات و خواطر اگر خود بخود آ جائیں اور ان کو اپنے ارادے و اختیار سے نہ لائے تو اس حدیث کے خلاف نہیں ہے، مگر میں کہتا ہوں کہ اس تاویل کی ضرورت نہیں، اور نفی مذکور کو عام ہی رکھنا چاہیے، یہ بات اگرچہ دشوار ہے لیکن نوافل میں اس تشدید و سختی کی گنجائش ہے، کیونکہ نوافل بندے کے اپنے اختیاری اعمال میں سے ہیں، ان کا کرنا ضروری نہیں پھر اگر کرنا ہی چاہے تو پورے نشاط و دل جمعی اور رعایت شرائط کے ساتھ کرے، بخلاف فرائض و واجبات کے کہ ان کو ایک محدود وقت کے اندر ادا کرنا لازمی و ضروری ہے نشاط و دل جمعی وغیرہ اگر میسر بھی نہ ہوں تو فرض کو نہیں نال سکتا، ہر حالت میں پورا کرے گا، اس لئے شریعت نے اگر ایک طرف حکم میں شدت کی تو دوسری طرف کے اوصاف و احکام میں نرمی کر دی ہے نوافل میں معاملہ برعکس ہوگا، دوسرے الفاظ میں یوں کہیے کہ فرائض میں تعمیل ارشاد کا پہلو ہے چار و ناچار کرے گا، دل چاہے یا نہ چاہے، یا کیسی ہی پریشان خاطر کی اور حالات کی نامساعدت وغیرہ ہو، اس طرح تعمیل ارشاد کی شان حق تعالیٰ کو اتنی محبوب ہوگئی کہ باطنی کیفیات دل جمعی وغیرہ کی کوتاہیوں کو نظر انداز فرما دیں۔

قبول است گرچه هنر نیست که جزا پناه و دیگر نیست

اسلامی بندگی کی شان یہی ہے کہ اس میں ہر غیر اللہ کی بندگی کا انکار نمایاں رہے رہا نوافل کا معاملہ تو اس کی نوعیت دوسری ہے۔ یعنی بندہ خود اپنی طرف سے عبادت کی نذر و سوغات بارگاہِ خداوندی میں پیش کرنا چاہتا ہے تو حق تعالیٰ چاہتے ہیں کہ اس کو جس وقت پیش کرنا ہو ہماری شان کے لائق بنانے کا اہتمام زیادہ کر دے کہ یہاں کوتاہیوں کو نظر انداز کرانے کا عذر موجود نہیں ہے۔

غفر له ما تقدم من ذنبه، فرمایا: علماء متقدمین نے اس کو اطلاق پر رکھا تھا کہ سارے گناہ چھوٹے بڑے معاف ہو جائیں گے، مگر علماء متاخرین نے تفصیل کی ہے کہ صغائر تو وضو سے معاف ہو ہی جاتے ہیں اور کبائر (بڑے گناہ) جب معاف ہوں گے کہ ساتھ ہی توبہ و انابت بھی ہو، یعنی وضو کے وقت قلب غافل نہ ہو اور بڑے گناہوں کا استحضار کر کے ان سے توبہ کرے ان پر نادم ہو، ان کی برائی و معصیت کا خیال کر کے آئندہ کے لئے ان سے بچنے کا تہیہ کرے تو وہ کبائر بھی معاف ہو جائیں گے اور جس کے نہ صغائر ہوں نہ کبائر، اس کے لئے ہر

۱۔ اس سے معلوم ہوا کہ مقاصد شرع کو ملحوظ رکھ کر اگر کوئی ایسی چیز استعمال میں آنے لگے، جو پہلی چیز سے زیادہ ان مقاصد کو پورا کرنے والی ہو تو اس کو استعمال کرنا خلاف سنت نہ ہوگا، شریعت چاہتی ہے کہ وضوء غسل وغیرہ میں پانی کا اسراف (فضول خرچی) نہ ہو نیز حصول طہارت کے لئے استعمال شدہ پانی کے تکرر استعمال کو پسند نہیں کرتی اور ظاہری تکلیف کے بھی یہ بات خلاف ہے وغیرہ، لہذا وضوء و غسل کے لئے ٹوٹی دار برتن بے ٹوٹی برتن سے زیادہ موزوں ہوگا، جس طرح لباس میں تہمد کا استعمال مسنون ہے مگر زیادتی ستر کی وجہ سے آنحضرت نے پا چاے کو پسند فرمایا:۔ والعلم عند اللہ

وضو سے نیکیاں بڑھتی رہتی ہیں اور درجات بلند ہوتے ہیں۔

قوله ما بيننا وبين الصلوة فرمایا: مسلم شریف میں الا غفر الله له ما بينه وبين الصلوة التي تليها ہے، یعنی اس کے اور دوسری بعد والی نماز کے درمیان کے گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔

پھر فرمایا: بخاری کی کتاب الرقاق ۹۵۲ میں اسی روایت عثمان کے آخر میں آنحضرت ﷺ میں کا ارشاد لا تغتروا بھی مروی ہے اور اس ارشاد کا مقصد وہی ہے جو آنحضرت ﷺ کے قول مبارک ”لا تبشروهم فیتکلو“ کا ہے، معلوم ہوا کہ وعدہ مذکور کی ظاہری عام اور اطلاقی صورت سے کوئی دھوکہ میں پڑ سکتا ہے اور اس لئے تنبیہ فرمادی تاکہ اعمال کی اہمیت سے غفلت نہ ہو، پھر خدا کی کامل مغفرت کا حصول مجموعہ اعمال سے حاصل ہو سکتا ہے اور مجموعہ اعمال ہی سے مجموعہ سیئات کا کفارہ ہو سکے گا اور کسی کو دنیا میں یہ معلوم نہیں کہ اس کے سب اعمال خیر اس کی تمام سیئات و معاصی کا کفارہ ہو سکیں گے یا نہیں یہ بات تو روز محشر ہی میں کھلے گی، لہذا وعدہ مذکور سے دھوکہ میں پڑ جانا اور اپنے اعمال خیر کو نجات اخروی کے لئے کافی سمجھ لینا درست نہیں، پس برے اعمال سے اجتناب اور فضائل اعمال کی رغبت و اختیار ہر وقت ضروری ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ میرے نزدیک یہ حدیث بھی فواضل اعمال کی ترغیب کے لئے ہے، فرائض اعمال کے لئے نہیں (وہ غالباً اس لئے مفروع عنہا ہیں کہ ان کا ترک یا غفلت تو کسی مومن و مسلم سے خود ہی نہایت مستبعد و محال کے درجہ میں ہے واللہ اعلم۔

بحث و نظر

حدیث النفس کیا ہے

قاضی عیاض نے فرمایا کہ حدیث الباب میں حدیث النفس سے مراد وہ خواطر و خیالات ہیں جو اپنی اختیار سے لائے جائیں، اور جو

۱۔ بخاری کی اس روایت میں اور مسلم کی دو روایت میں اسی طرح الفاظ وارد ہیں، باقی اکثر روایات صحاح میں نہیں ہیں، اور ما بینہ کا مرجع متعین کرنے کی طرف نہ امام نووی و علامہ عثمانی نے توجہ فرمائی، نہ حافظ و بیہقی اور ہمارے حضرت شاہ صاحب نے غالباً اس لئے کہ ظاہری مراد وضو یا اس کی نمازی گئی اور اس مراد میں کوئی اشکال بھی نہیں، لیکن حضرت اقدس مولانا گنگوہیؒ نے ہا مینہ سے مراد ما بینہ تہ و بین صلوٰۃ ہندو قرار دی ہے اور جیسا کہ حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے تحریر فرمایا یہ طبعی افتادہ نہایت لطیف اور حضرت حق جل ذکرہ کی شان مغفرت کے مناسب ہے، اور دوسرے شارحین کی تائید اگر روایت مسلم سے ہوتی ہے تو حضرت گنگوہیؒ کی تائید ان کثیر روایات سے ہوتی ہیں جن میں غفرلہ ما تقدم من ذلہ وارد ہوا ہے۔

حضرت رحمہ اللہ تعالیٰ کی شرح مذکورہ کا مطلب یہ ہے کہ وضو سے وہ سب گناہ بخش دیئے جاتے ہیں، جو کوئی شخص ابتداء بلوغ سے وقت وضو تک کرتا رہا ہے اور وقت بلوغ کی قید اس لئے کہ اس سے پہلے وہ مکلف ہی نہ تھا، نہ شریعت کی رو سے گناہ کا ارتکاب۔

۲۔ یہ اضافہ روایت مسند احمد میں بھی ہے، ملاحظہ ہو الفتح الربانی، ترتیب مسند الامام احمد ۳۰۹۔ مقصد یہ کہ گذشتہ گناہوں کے بخشے جانے کے سبب سے دھوکہ میں نہ پڑ جانا کہ مزید گناہوں کا ارتکاب کر بیٹھو، یہ سمجھ کر کہ وضو سے تو گناہ معاف ہو ہی جاتے ہیں کیونکہ گناہوں کی مغفرت کا تعلق حق تعالیٰ کی رحمت و مشیت سے ہے، وضو اس کے لئے صرف ظاہری سبب اور بہانہ ہے علیٰ ہذا مؤثرہ نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

۳۔ یہاں فیض الباری ۲۶۲-۱ میں لٹلا یتکلو، ہے ہم نے تتبع کیا تو معلوم ہوا بخاری شریف میں حدیث معاذہل تدریج ماحق اللہ علی عبادہ الخ پانچ جگہ مذکور ہے، کتاب الجہاد ۴، کتاب اللہاس ۸۸۲، کتاب الاستیذان ۹۲، کتاب الرقاق ۹۶۲ اور کتاب التوحید ۱۰۹ میں (صاحب مرعاۃ شرح مشکوٰۃ نے صرف چار کا حوالہ دیا ہے) اور لا تبشروہم فیتکلو صرف کتاب الجہاد میں ہے، باقی روایات مذکورہ بخاری میں نہیں ہے، اور لٹلا یتکلو کسی روایت میں نظر سے نہیں گزرا اس لئے غالباً یہ سہقت قلم یا طباعت کی غلطی ہے، یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ حضور نے حضرت عمرؓ کے اذاً یتکل الناس کے جواب میں ایک مرتبہ سکوت فرمایا (مسند احمد) ایک ضعیف روایت میں آپ کا جوابی ارشاد دھم یتکلو مروی ہے (بزار) میں اسی طرح ایک ضعیف روایت میں حضرت بلال کے اذاً یتکلو کے جواب میں وان یتکلو مروی ہے (کبیر) لیکن مسلم کی طویل قوی روایت میں مذکور ہے کہ حضرت عمرؓ نے جب آپ سے عرض کیا فانی ان یتکل الناس علیہا فاعلمہم یعلمون تو آپ نے فاعلمہم فرمایا اور بخاری و مسلم کی دوسری روایت میں لا تبشروہم فیتکلو مروی ہے واللہ اعلم۔

خود بخود دل میں آجائیں وہ مراد نہیں ہیں، بعض علماء کی رائے ہے کہ بغیر اپنے قصد و ارادہ کے جو خیالات آجائیں قبول صلوٰۃ سے مانع نہ ہوں گے، اگرچہ وہ نماز اس نماز سے کم درجہ کی ہوگی، جس میں دوسرے خیالات بالکل ہی نہ آئیں، کیونکہ نبی کریم نے مغفرت کا وعدہ اسی وجہ سے ذکر فرمایا ہے کہ نمازی نے مجاہدہ خلاف نفس و شیطان کر کے اپنے دل کو صرف خدا کی یاد و عبادت کے لئے فارغ کیا ہے بعض نے کہا کہ مراد اخلاص عمل ہے کہ صرف خدا کے لئے ہو اور یا دطلب جاہ وغیرہ کھوٹ کی باتیں اس میں نہ ہوں، نیز ترکیب عجب بھی مراد ہو سکتی ہے کہ اداء عبادت کے سبب اپنی مرتبہ کو بلند نہ سمجھے۔ بلکہ اپنے نفس کو حقیر و ذلیل ہی سمجھے، تاکہ وہ غرور و کبر میں مبتلا نہ ہو۔

پھر یہ اشکال ہے کہ اگر مراد یہ ہے کہ نماز کی حالت میں کسی دنیوی بات کا خیال ہی دل پر نہ گزرے تو یہ تو نہایت دشوار ہے، البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ خیالات آئیں مگر ان کو استمرار نہ ہو، اور یہی مخلصین کا طریقہ ہے کہ وہ ایسے خیالات کو دل میں ٹھہرنے نہیں دیتے، بلکہ قلب کی توجہ ایسے انہماک کے ساتھ خدائے تعالیٰ کی طرف کرتے ہیں، کہ وہ خیالات خود ہی ملتے رہتے ہیں، اس کے بعد محقق عینی نے مزید تحقیق بات لکھی کہ حدیث نفس کی دو قسم ہیں، ایک وہ کہ دل پر خواہ مخواہ آتی جاتی ہیں اور ان کو دور کرنا دشوار ہوتا ہے دوسری وہ جن کو آسانی سے دور کیا جاسکتا ہے تو حدیث میں یہی دوسری قسم مراد ہے، اور تحدیث باب تفصیل سے ہے، اس کا مقتضی بھی احادیث نفس کا تسکب و تحصیل ہے اور ایسی حدیث نفس کا دفع کرنا بھی آسانی سے ممکن ہے باقی قسم اول کا چونکہ دفع کرنا دشوار ہے اس لئے وہ معاف ہے۔

اس کے بعد محقق عینی نے لکھا کہ حدیث النفس اگرچہ بظاہر خیالات دنیوی و اخروی سب کو شامل ہے لیکن اس کے مراد صرف دنیوی علائق کے خیالات ہیں، کیونکہ حکیم ترمذی نے اپنی تالیف کتاب الصلوٰۃ میں اسی حدیث کی روایت میں لا یحدث فیہما نفسہ بشی من الدنیا ثم دعا الیہ الا استجیب لہ ذکر کیا ہے، لہذا اگر حدیث نفس امور آخرت سے متعلق ہو، مثلاً معانی آیات قرآنیہ میں تفکر کرے، یا دعوات و اذکار میں سوچ کرے، یا دوسرے کسی امر محمود و مندوب کی فکر کرے تو اس کا کوئی حرج نہیں ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ آپ نے فرمایا: ”میں نماز کے اندر تجھیز بھیش کی بابت سوچتا ہوں (عمدة القاری ۷۴۳-۱)۔“

استنباط احکام

حق عینی نے عنوان مذکور کے تحت احکام کی مفصل بحث کئی ورق میں لکھی ہے، یہاں چند مختصر مفید امور ذکر کئے جاتے ہیں:

(۱) یہ حدیث بیان صفت وضوء میں اصل عظیم کے درجہ میں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مضمضہ و استنشاق وضوء میں سنت ہیں۔ معتقدین میں سے عطاء، زہری، ابن ابی لیلیٰ، حماد و اسحق تو یہاں تک کہتے تھے کہ اگر مضمضہ چھوڑ دیا تو وضوء کا اعادہ کرے گا، حسن عطاء (دوسرے قول میں) قتادہ، ربیعہ، یحییٰ انصاری، مالک، اوزاعی، اور امام شافعی نے فرمایا کہ اعادہ کی ضرورت نہیں، امام احمد نے فرمایا استنشاق رہ گیا تو اعادہ کرے، مضمضہ رہ گیا تو نہ کرے، یہی قول ابو عبیدہ اور ابو ثور کا بھی ہے امام اعظم ابو حنیفہ اور ثوری کا قول ہے کہ طہارت جنابت میں رہ جائیں تو اعادہ ہے، وضوء میں نہیں، ابن المذہب و ابن حزم نے بھی امام احمد کا قول اختیار کیا ہے۔ اور ابن حزم نے کہا ہے کہ یہی حق ہے، کیونکہ مضمضہ فرض نہیں ہے، اس میں صرف حضور ﷺ کا فعل ماثور ہے، آپ کا کوئی امر اس کے بارے میں وارد نہیں ہے۔

حافظ ابن حزم پر محقق عینی کا نقد

فرمایا ابن حزم کی یہ بات غلط ہے کیونکہ مضمضہ کا حکم حدیث ابنی داؤد اذا وضئت فمضمض سے ثابت ہے، جو ابن حزم ہی کی شرط پر صحیح ہے ابو داؤد نے اس حدیث کو اسی سند سے ذکر کیا ہے جس کے رجال اور اصل حدیث سے ابن حزم نے استدلال کیا ہے، اور اس حدیث کو

ترمذی نے بھی ذکر کر کے حدیث حسن صحیح کہا، اسی طرح اس کو ابن خزیمہ ابن حبان اور ابن جارد نے بھی منقحی میں اور بغوی نے شرح السنۃ میں نیز طبری نے تہذیب الآثار میں، دولابی نے جمع میں، ابن قطان و حاکم نے اپنی صحیح میں ذکر کیا اور صحیح کہا۔ اس کے علاوہ ابو نعیم اصبہانی نے مرفوعاً مضمضوا واستنشقوا روایت کیا یہی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کیا کہ رسول نے مضمضہ واستنشق کا حکم کیا اور اس کی سند کو صحیح کہا۔ الخ محقق حافظ عینی کے نقد مذکور سے ان کی جلیل القدر محدثانہ شان نمایاں ہے اور یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ پورے ذخیرہ حدیث پر ان کی نظر کتنی وسیع ہے۔

(۲) حدیث کا ظاہری مدلول یہ ہے کہ مضمضہ تین بار ہو ہر دفعہ نیا پانی لے، پھر استنشق بھی اسی طرح ہو، اور یہی ہمارے اصحاب حنفیہ کا مختار قول ہے، حضرت علیؓ کی حدیث صفت وضو سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے بویطی نے امام شافعیؒ سے بھی یہی قول نقل کیا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ امام شافعیؒ (حنفیہ کی طرح) فصل کو افضل مانتے ہیں۔

امام ترمذی نے بھی یہی قول نقل کیا ہے لیکن امام نووی نے کہا کہ صاحب مہذب نے لکھا ”امام شافعیؒ کے کلام میں جمع (وصل) کا قول اکثر ہے اور وہی احادیث صحیحہ میں بھی زیادہ وارد ہے، بویطی کے علاوہ دوسروں کی روایت امام شافعیؒ کی کتاب الام میں یہ ہے کہ ایک چلو پانی لے کر کلی اور ناک میں پانی ڈالے، پھر دوسری چلو لے کر اسی طرح دونوں کو ساتھ کرے، پھر تیسری بار بھی اسی طرح کرے، مزنی نے تصریح کی کہ امام شافعیؒ کے نزدیک جمع (یعنی مذکورہ بالا صورت) افضل ہے۔

(۳) حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ وضو کے لئے دوسرے سے پانی منگوانے میں کوئی حرج نہیں، اور یہ مسئلہ سب کے نزدیک بلا کراہت ہے (حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی دوسرا وضو کے وقت اعضاء پر پانی ڈالتا رہے تو وہ بھی مکروہ نہیں ہے البتہ اگر اعضاء وضو کو بھی دوسرے کے ہاتھ سے ملوائے اور دھلوائے تو یہ استعانت مکروہ ہے)

(۴) حدیث الباب سے حدیث نفس کا ثبوت ہوتا ہے (جو اہل حق کا مذہب ہے) (عمدة القاری ۱-۷۴۵)۔ محقق عینی نے مسیح راس کی بحث پوری تفصیل و تحقیق سے لکھی ہے، جس کو ہم یہاں بخوف طوالت ذکر نہیں کر سکے، جزاہ اللہ عنا وعن سائر الامة خیر الجزاء۔

حافظ الدین یار حافظ عینی کا نقد: آخر حدیث میں ”حتی یصلیہا“ جس کی شرح حافظ ابن حجر نے ای یشرع فی الصلوۃ الثانیہ سے کی ہے (فتح الباری ۱-۱۸۴) اس پر محقق عینی نے لکھا کہ یہ شرح صحیح نہیں، کیونکہ پہلے جملہ مابینہ و بین الصلوۃ میں شروع والا معنی تو خود ہی متبادر تھا (کہ وہ کم سے کم درجہ تھا) دوسرا احتمال یہ تھا کہ نماز سے فارغ ہونے تک کا وقت مراد ہو اسی محتمل مراد کو آخری جملہ حتی یصلیہا سے ثابت و واضح کیا گیا ہے اور مراد فراغ عن الصلوۃ ہے ورنہ اس جملہ کے اضافہ سے کوئی خاص فائدہ حاصل نہ ہوگا۔ (عمدة القاری ۱-۷۵۱)۔ اس سے محقق عینی کی نہایت دقت نظر بھی حافظ کے مقابلہ میں واضح ہوتی ہے، واللہ اعلم۔

بَابُ الْأُسْتِثَارِ فِي الْوُضُوءِ ذِكْرُهُ عُثْمَانُ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنُ زَيْدٍ وَ ابْنُ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (وضو میں ناک صاف کرنا)

(۱۶۰) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ قُتَيْبَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ مَنْ تَوَضَّأَ فَلْيَسْتِثِرْ . وَمَنْ اسْتَجَمَرَ فَلْيُؤَيِّرْ .

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ نبی کریم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا جو شخص وضو کرے اسے چاہیے کہ ناک صاف کرے اور جو کوئی پتھر سے (پاؤں سے) استجماء کرے اسے چاہیے کہ طاق عدد سے کرے۔

تشریح: محقق عینی نے لکھا: جمہور اہل سنت، فقہاء و محدثین کے نزدیک استنثار کے معنی استنشاق (ناک میں پانی ڈالنے) کے بعد ناک سے پانی نکالنے کے ہیں، ابن اعرابی و ابن قتیبہ کہتے ہیں کہ استنثار و استنشاق دونوں ایک ہی ہیں، علامہ نووی نے کہا کہ پہلا معنی صواب ہے، کیونکہ دوسری روایت میں "استنشاق و استنشور" ہے، دونوں کو جمع کیا جس سے دونوں کے الگ الگ مفہوم معلوم ہوئے، حافظ عینی نے لکھا کہ میرے نزدیک دوسرا قول ابن اعرابی وغیرہ کا صواب ہے، اور نووی کا استدلال روایت مذکورہ سے اس لئے پورا نہیں کہ اس میں استنشاق سے مراد ناک میں پانی ڈال کر اس سے رینٹ وغیرہ صاف کرنا ہے محقق ابن سیدہ نے کہا کہ استنثار یہ ہے کہ ناک میں پانی ڈال کر خود بخود ناک کے سانس سے اس کو نکال دیا جائے۔ نثرہ کے معنی خیشوم (ناک کی جڑ اور نتھنے) نیز اس کے آس پاس کی جگہ ہے لنشوق و استنشاق کے معنی ناک میں پانی ڈالنے کے ہیں، جو ہری نے کہا انتشار و استشار ہم معنی ہیں، یعنی ناک کے اندر کی چیز کو اس کے سانس کے ذریعے دور کرنا، اہل سنت کہتے ہیں کہ استنثار نثرہ سے ماخوذ ہے جس کے معنی طرف انف یا انف کے ہیں، اسی لئے نثر، انثر یا استنثر الرجل کہا جاتا ہے جبکہ وہ اس کو پاک و صاف کرنے کے لئے حرکت دے ابن الاثیر نے کہا کہ نثر تو ناک سے رینٹ صاف کرنا اور استنثار ناک میں پانی ڈال کر اس کو صاف کرنا ہے (عمدة القاری ۷/۱۸۳)۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: میرے نزدیک رائج یہ ہے کہ استنثار نثرہ سے نہیں بلکہ نثر سے لیا گیا ہے۔

بحث و نظر

امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب میں لکھا کہ استنثار فی الوضوء کی روایت عثمان و عبد اللہ بن زید و ابن عباس نے بھی کی ہے تو ابن عباس کے حوالہ پر حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ ابن عباس کی روایت بخاری میں "باب غسل الوجه من غرۃ" (۲۶) میں گزر چکی ہے، حالانکہ اس میں استنثار کا ذکر نہیں ہے، گویا امام بخاری نے اس روایت ابن عباس کی طرف اشارہ کیا ہے جس کو امام احمد، ابو داؤد و حاکم نے مرفوعاً روایت کیا ہے اس میں استنشروا و امرتین بالغتین اوکلا ثابہ الخ (فتح الباری ۱۸۳-۱)۔

محقق حافظ عینی کا نقد حافظ الدنیا پر

آپ نے فرمایا: یہ بات امام بخاریؒ کے طریق و عادت سے بعید ہے (کہ وہ صحیح بخاری سے باہر کی روایت پر کسی امر کو محمول کریں یا

ان کی طرف اشارات کریں) اس لئے امام بخاریؒ کی مراد وہی روایت ابن عباسؓ ہے جو (۲۶ میں) گزر چکی ہے، کیونکہ بعض نسخوں میں واستشق کی جگہ واستغر نقل ہوا ہے۔ پھر یہ کہ حدیث ابی داؤد کو ابن ماجہ نے بھی ذکر کیا ہے، اور غلال نے امام احمد سے نقل کیا کہ اس کی اسناد میں کلام ہے۔

صاحب تلخیص پر نقد

اس کے بعد حافظ عینیؒ نے لکھا:۔ صاحب تلخیص نے یہاں کہا کہ امام بخاریؒ کو رواۃ، استنار گناتے وقت صحیح مسلم کی روایت ابی سعید خدریؓ، صحیح ابن حبان کی روایت علیؓ وغیرہ کو بھی ذکر کرنا چاہیے تھا، اس پر محقق عینیؒ نے فرمایا کہ امام بخاریؒ نے کب تمام احادیث الباب کو ذکر کرنے اور ہر صحیح حدیث کو لانے کا التزام کیا ہے کہ یہاں اس کی احساس کرایا جائے، پھر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ایسی بھی بہت سی احادیث ہیں جو دوسروں کے نزدیک صحیح ہیں اور امام بخاریؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہیں۔ (عمدة القاری ۷: ۷۵۳)

حضرت شاہ صاحب کا ارشاد گرامی

فرمایا ”من استعجم“ سے جمہور اہل علم نے استنباء کے لئے ڈھیلوں کا استعمال مراد لیا ہے، اور امام مالکؒ کی طرف جو اس کی مراد کفن کو دھونی دینا منسوب کی گئی ہے، وہ امام موصوف کے مرتبہ عالیہ کے شایان نہیں، بلکہ اس قسم کی جتنی نقول اکابر اہل علم و فضل کی طرف کتابوں میں درج کر دی گئی ہیں وہ سب ناقابل اعتماد ہیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ ابن عمرؓ سے یہ روایت صحیح نہیں اور امام مالکؒ سے اگرچہ ابن عبدالبر نے یہ روایت نقل کی ہے مگر محدث ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں امام مالکؒ سے اس کے خلاف نقل کیا ہے (فتح الباری ص ۱۸۵ ج ۱)

حافظ عینیؒ نے لکھا کہ جس طرح کپڑوں کو خوشبو کی چیزوں سے دھونی دے کر خوشبودار اور پاکیزہ بناتے ہیں اسی طرح ڈھیلوں سے بھی نجاست کو دور کر کے پاک و پاکیزہ بناتے ہیں، اس لئے اس کو اس سے تشبیہ دی گئی ہے اور طاق عدد کی رعایت بھی دونوں میں مستحب ہے، اسی سے حضرت ابن عمرؓ و حضرت امام مالکؒ کی طرف یہ بات منسوب ہو گئی کہ وہ اس استعمار کو اجار ثیاب قرار دیتے تھے (یعنی بہ فرض صحت، روایت وہ صرف تشبیہاً ایسا کہتے تھے۔ (عمدة القاری ۷: ۷۵۳)

وجہ مناسبت ہر دو باب

باب الاستنشاء کو باب سابق سے مناسبت یہ ہے کہ جو کچھ اس میں بیان ہوا تھا اسی کا ایک جزو یہاں ذکر ہوا ہے (عمدة القاری ۷: ۷۵۲) اور اس کو مستقل طور سے اس لئے بیان کیا کہ وضو کے اندر اس جزو کی خاص اہمیت ہے حتیٰ کہ امام احمدؒ سے ایک قول اس کے وجوب کا بھی منقول ہے جبکہ مضمضہ سنت ہے، دوسرا قول امام احمدؒ کا یہ ہے کہ وضو و غسل دونوں میں استنشاء و مضمضہ واجب ہیں، تیسرا قول یہ ہے کہ وضو کے اندر سنت ہیں اور یہی باقی ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے، یہاں وجہ مناسبت میں محترم صاحب القول الفصح کا اس باب کو باب غسل الوجہ سے جوڑنا جو ۱۶-۱۷ باب پہلے ہے یا استنباء کے ساتھ اس کی مناسبت پیدا کرنا موزوں نہیں معلوم ہوا خصوصاً جبکہ استنباء کے ابواب سے بھی اس کو متعدد ابواب کا فاصلہ ہے وجہ مناسبت تو قریبی باب سے ہونی چاہیے، اس لئے محقق عینیؒ نے جو وجہ مناسبت اوپر بتلائی ہے وہی نہایت انسب و اولیٰ ہے۔

اشکال و جواب

امام بخاریؒ نے باب الاستنشاء کو باب المضمضہ پر کیوں مقدم کیا؟ اس کا جواب بھی یہی ہے کہ ان کے نزدیک مضمضہ سے زیادہ مؤکد ہے، دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ امام موصوف اس سے افعال وضو میں ترتیب کو لازمی و وجوبی قرار نہ دینے کی طرف اشارہ کر گئے جو حنفیہ و مالکیہ کا

مشہور مذہب ہے، شافعیہ کا مشہور مذہب وجوب ہے مگر امام مزنی شافعی نے ان کی مخالفت کی ہے اور غیر واجب کہا، جس کو ابن المذنب روایت نے بھی اختیار کیا اور اسی کو بغوی نے اکثر مشائخ سے نقل کیا ہے دیکھو عمدۃ القاری ۵۰ ج ۱، لہذا امام بخاریؒ کی صرف تقدیم مذکور سے یہ امر متعین کر لینا، ہمارے نزدیک صحیح نہیں کہ امام بخاری نے اپنے شیخ امام احمد و اسحاق کا مذہب اختیار کیا ہے، خصوصاً جبکہ اس قول کو اختیار کرنے والوں میں صرف تین نام اور ملتے ہیں، ابو عبید، ابو ثور اور ابن المذنب۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم

بَابُ الْأَسْتِجْمَا رَوْتًا

(طاق عدد سے استنجا کرنا)

(۱۶۱) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُسُفَ قَالَ أَنَا مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَا دِعْنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا تَوَضَّأَ أَحَدُكُمْ فَلْيَجْعَلْ فِي أَنْفِهِ مَاءً ثُمَّ لِيَسْتَنْشِرْ وَمَنْ اسْتَجْمَرَ فَلْيُوتِرْ وَإِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلْيَغْسِلْ يَدَهُ قَبْلَ أَنْ يُدْخِلَهَا فِي وَضْوءٍ فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ.

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ نقل کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جب تم میں سے کوئی وضو کرے تو اسے چاہیے کہ اپنی ناک میں پانی دے پھر (اسے) صاف کرے اور جو شخص پتھروں سے استنجا کرے اسے چاہیے کہ بے جوڑ عدد سے استنجا کرے اور جب تم میں سے کوئی سو کر اٹھے تو وضوء کے پانی میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے اسے دھو لے، کیونکہ تم میں سے کوئی نہیں جانتا کہ رات کو اس کا ہاتھ کہاں رہا۔

تشریح: حدیث الباب میں تین باتوں کی ہدایت فرمائی گئی ہے، وضوء کے متعلق یہ کہ ناک میں پانی ڈالے پھر اس کو صاف کرے استنجا کے بارے میں یہ کہ طاق عدد کی رعایت کرے، تیسرے یہ کہ نیند سے بیدار ہوا کرے تو پانی میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے اس کو دھولیا کرے، ناک میں پانی ڈالنے اور اس کو صاف کرنے کی اہمیت پہلے باب میں معلوم ہو چکی، استنجا میں طاق عدد کی رعایت اس لئے کہ یہ تمام امور احوال میں حق تعالیٰ کو مطلوب و محبوب ہے تو اس امر میں بھی ہونی چاہیے، بیدار ہو کر ہاتھ دھونے کا حکم نظافت و پاکیزگی کے لئے گراں قدر رہنمائی ہے اور اس سے پانی کی طہارت و پاکیزگی کے لئے بھی احکام و اشارات معلوم ہوئے۔

بحث و نظر

وجہ مناسبت ابواب

ابواب وضوء کے درمیان استنجا کا باب لانے پر بڑا اشکال و اعتراض ہوا ہے، حافظ ابن حجرؒ نے بھی سب سے پہلے اسی اشکال کا ذکر کیا اور جواب یہ دیا کہ امام بخاریؒ نے کتاب الوضوء میں صفائی پاکیزگی اور صفت وضوء کے سارے ہی ابواب ملا جلا کر ذکر کئے ہیں اس لئے یہاں اس کو خاص طور سے اشکال بنالینا صحیح نہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں امور کے ابواب ایک دوسرے کے ساتھ متلازم ہیں اور شروع کتاب الوضوء میں ہم نے کہہ دیا تھا کہ وضوء سے مراد، اس کے مقدمات، احکام، شرائط، و صفت سب ہی ہیں، اس کے علاوہ احتمال اس کا بھی ہے کہ یہ ترتیب خود امام بخاریؒ نے نہ دی ہو بلکہ بعد کی ہو۔ (فتح الباری ۱/۱۸۵)

محقق حافظ عینیؒ کی رائے

فرمایا: وجہ مناسبت یہ ہے کہ سابق حدیث الباب میں دو حکم بیان ہوئے تھے، ایک استنثار کا دوسرے استنجا کا، اور وہاں ترجمۃ الباب و عنوان میں

صرف حکم اول کا ذکر ہوا تھا، یہاں حدیث الباب میں تین باتوں کا ذکر ہے جن میں سے ایک استجمار وتر ہے، لہذا مناسب ہوا کہ سابق حدیث الباب کے دوسرے حکم کے لئے بھی ایک باب و عنوان مستقل قائم کیا جائے جیسا کہ حکم اول کے لئے کیا تھا اور ظاہر ہے کہ دو چیزوں کے ذکر میں تمام وجوہ سے مناسبت ہونا ضروری نہیں ہے، خصوصاً ایسی کتاب میں جس کے بہت سے ابواب ہوں، اور ان سے مقصود و مخرج نظر تراجم و عنوانات متنوعہ کا قائم کرنا ہو۔ لہذا اشکال مذکور کے جواب میں حافظ ابن حجر کا جواب کافی نہیں اور کرمانی کا یہ جواب بھی موزوں نہیں کہ امام بخاریؒ کا بڑا مخرج نظر حدیث کی نقل و تصحیح وغیرہ ہے، انھوں نے وضع و ترتیب ابواب میں تحسین و تزئین کا اہتمام نہیں کیا، کیونکہ یہ کام تو آسان ہے، پھر بہت سی نظروں میں بعض مواضع قابل اعتراض ہوتے ہیں اور اکثر معترضین مصنف کا عذر قبول بھی نہیں کرتے۔

حضرت گنگوہیؒ کا ارشاد

فرمایا: باب سابق کی روایت میں چونکہ طاق عدد سے استنجاء کرنے کا بھی ذکر تھا، اس لئے اس فائدہ کی اہمیت ظاہر کرنے کو مستقل باب درمیان میں لے آئے ہیں، گویا یہ ”باب در باب“ ہے، اور چونکہ اس طرح اس باب کی یہاں مستقل حیثیت ملحوظ و نمایاں نہیں ہے، اس لئے اس کا درمیان میں آجانا بے محل بھی نہیں ہے۔

حضرت شیخ الحدیث دامت برکاتہم نے مقدمہ لامع ۹۷ میں لکھا کہ بخاری شریف میں ”باب در باب“ والی اصل مطرد و کثیر الوقوع ہے جس کو بہت سے مشائخ نے تسلیم و اختیار کیا ہے اور اس کے نظائر بخاری میں بہ کثرت ہیں خصوصاً کتاب بدء الخلق، میں حضرت شاہ ولی اللہؒ نے بھی اپنے متراجم میں باب من مضمضة من السويق میں لکھا کہ ”یہ از قبیل“ ”باب در باب“ ہے۔ اس نکتہ کو سمجھ لو کہ بخاری کے بہت سے مواضع میں کارآمد ہوگا“ (شرح تراجم ۱۷)

ہمارے نزدیک محقق عینی اور حضرت گنگوہیؒ کے جوابات کا مآل واحد ہے، اور حسب تحقیق شاہ ولی اللہؒ بھی یہ ان ہی مواضع میں سے ہے، اس سے محقق عینی کی دقت نظر نمایاں ہے کہ سب سے پہلے انھوں نے ہی اس جواب کی طرف رہنمائی کی اور اسی طرح تقریباً تمام مشکلات بخاری میں ان کے جوابات کی سطح نہایت بلند ہوتی ہے، مگر ہمیں یہ دیکھ کر بڑی تکلیف ہوئی کہ بعض اپنے حضرات بھی حافظ عینیؒ کی شان کو گراتے ہیں۔ مثلاً القول الفصیح فیما يتعلق بنضد ابواب الصحیح“ ۶۲ کتاب الوضوء کے آخر میں لکھا گیا ہے:-

”کتاب الوضوء کی تالیف کے زمانہ میں تو حافظ ابن حجرؒ کی شرح (فتح الباری) کی مراجعت کرنے کا موقع میسر نہ ہوا بعد کو دیکھا تو اس میں کچھ مفید جملے باب ما یقول عند الخلاء کے تحت ملے لیکن وہ بھی ”لا یغنی من جوع کے درجہ میں تھے، البتہ مواضع مشککہ میں علامہ عینیؒ کی شرح ضرور مطالعہ میں رہی، مگر اس سے مجھے بجز ”خفی حنین“ کے اور کچھ حاصل نہ ہوا، لہذا کتاب الوضوء کی اکثر مضامین مؤلف کے مخترعات میں سے ہیں۔“ یہ بات تو فتح الباری و عمدۃ القاری سے بھی معلوم ہوتی ہے کہ زیر بحث باب کو یہاں لانے پر اعتراض و جواب کا سلسلہ قائم ہوا ہے، اور

۱۔ بظاہر اس لئے کہ اعتراض صرف یہ نہیں کہ کتاب الوضوء میں استنجاء کے ابواب کو کیوں لائے، بلکہ یہ بھی ہے کہ بحیثیت مقدمات و شرائط کے استنجاء کے ابواب شروع کتاب الوضوء کے لئے مناسب تھے، اور ان سے پہلے فراغت بھی ہو چکی ہے، پھر یہاں درمیان میں کیوں لائے؟

ابواب الوضوء پر ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہوگا کہ شروع کے چند تمہیدی ابواب وضوء کے بعد خلاء و استنجاء کے ابواب تفصیل سے آچکے ہیں، اس کے بعد باب الوضوء مرۃ سے آخر تک وضوء و نواقض وضوء وغیرہ ہی بیان ہوئے ہیں، صرف یہاں زیر بحث باب استجمار و استنجاء کا درمیان میں آیا ہے، جس پر اعتراض مذکور ہوا، لہذا حافظ عینیؒ ہی کا جواب یہاں بر محل موزوں و کافی ہو سکتا ہے۔

۲۔ امام بخاریؒ کی فقہی و حدیثی فنی دقت نظر ان کے ابواب و تراجم ہی سے معلوم ہوتی ہے اس لئے ان کی یہ خصوصیت نہایت مشہور اور سب کو معلوم ہے پھر یہاں کوئی دوسرا معقول جواب بن نہ پڑنے پر سرے سے مذکورہ حیثیت ہی کو نظر انداز کر دینا کیسے موزوں ہو سکتا؟

صاحب القول الفصیح نے بھی ۵۳ میں وجہ مناسبت یہی لکھی ہے کہ یہ از قبیل ”باب در باب“ ہے، حالانکہ یہی توجیہ حافظ یعنی بھی شرح میں لکھ چکے ہیں، جو مشکلات میں ان کے بھی زیر مطالعہ رہی ہے شاہ ولی اللہ صاحب بھی تحریر فرماتے ہیں کہ یہ اصل بخاری کی بہت سے مواضع مشککہ میں کام آئے گی، حسب تحقیق صاحب الدمع بہت سے مشائخ نے بھی پہلے سے اس کو اختیار کیا ہے۔

پھر محقق عینی کی نہایت عظیم القدر شرح کی ”حل مشکلات“ کے سلسلہ میں ”خفی حنین“ والے مبتذل محاورہ میں لے جانا کہاں تک موزوں ہو سکتا ہے؟ اس کا فیصلہ خود ناظرین کریں گے، یہاں یہ بحث ضمناً آگئی، کیونکہ اس طرز تحقیق و تنقید سے ہمیں اختلاف ہے جس کی مثال اوپر ذکر ہوئی، ورنہ ”القول الفصیح“ کی افادیت اہمیت اور اس کے گرانقدر حدیثی خدمت ہونے سے انکار نہیں، اللہ تعالیٰ حضرت مؤلف دام فیضہم کے علمی فیوض و برکات کو ہمیشہ قائم رکھے، آمین۔

استجمار و ترا کی بحث

ائمہ حنفیہ کے نزدیک استنجاء میں طاق عدد کی رعایت مستحب ہے، کیونکہ ابوداؤد و شریف وغیرہ کی روایت میں ”من استجمر فلیوتر“ کے ساتھ یہ ارشاد نبوی بھی پھر مروی ہے ”من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج“ (جو شخص استنجاء میں طاق عدد کی رعایت کرے اچھا ہے جو نہ کرے اس میں کوئی حرج نہیں)

شافعیہ کے نزدیک تین کا عدد تو واجب ہے، اور اس سے زیادہ استنجاب کے درجہ میں ہے، وہ حدیث الباب سے استدلال کرتے ہیں اور ان احادیث سے جن میں تین کا عدد مروی ہے۔ حنفیہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ حدیث ابی داؤد شریف میں یہ بھی ہے کہ استنجاء کے لئے تین ڈھیلے لے جائے، کیونکہ وہ کافی ہوتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ طاق عدد کا حکم تو اس لئے ہے کہ وہ خدا کو ہر معاملہ میں محبوب ہے یہاں بھی ہونا چاہیے اور تین کا عدد اس لئے ہے کہ عام حالات میں یہ عدد کافی ہو جاتا ہے اور اس لئے بھی کہ یہ عدد بھی خدائے تعالیٰ کو محبوب ہے، کیونکہ اس سے پاکیزگی حاصل ہوتی ہے اور اس میں وتریت بھی ہے (کذا افادہ الشیخ الانور)

نیند سے بیدار ہو کر ہاتھ دھونے کا ارشاد نبوی

حدیث کا یہ قطع نہایت اہم ہے اور اس کے متعلق بہت سے مسائل زیر بحث آگئے ہیں، مثلاً (۱) حدیث کا تعلق پانی کے مسائل سے ہے یا وضوء سے، اگر وضوء سے ہے تو اس سے قبل وضوء ہاتھ دھونے کی سنت ثابت ہوگی، جس کے لئے ہمارے حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کوئی قولی حدیث میرے علم میں نہیں ہے (۲) کیا موہوم و تخمیل نجاست کے لئے بھی پاک کرنے کے احکام شریعت میں ہیں؟ (۳) ہاتھ دھونے کا حکم نیند سے بیدار ہونے پر ہی ہے یا بول بھی اگر ہاتھ پر نجاست کا شک ہو جب بھی ہے، پھر یہ حکم رات کی نیند کے بعد کا ہے یا دن کی نیند کا بھی یہی حکم ہے؟ (۴) حکم مذکور کا سبب کیا ہے؟ (۵) تین بار کا حکم ضروری ہے یا بدرجہ استنجاب؟ (۶) اگر دھوئے بغیر پانی میں ہاتھ ڈال دیا تو پانی پاک رہے گا یا ناپاک ہو جائے گا؟

۱۔ ایک شخص حنین نامی موچی تھا، ایک بدوی نے اس سے خنین (چمڑہ کے موزوں) کا سودا کیا، معاملہ طے نہ ہو سکا اور جھگڑے پر ختم ہو گیا، حنین نے غصہ و انتقام میں یہ چال چلی کہ جس راستہ سے وہ بدوی اپنی بستی کو واپس جاتا اس راستہ میں ایک موزہ ڈال دیا، پھر اس سے فاصلے پر آگے دوسرا موزہ ڈال دیا اور وہیں ایک پوشیدہ جگہ میں چھپ کر بیٹھ گیا، جب بدوی واپس ہوا تو ایک جوتہ راستہ میں دیکھا، دل میں کہا کہ یہ جوتہ ویسا ہی ہے جس کا سودا نہ ہو سکا تھا، کاش دوسرا بھی اس کے ساتھ ہوتا تو میں اس کو اٹھا لیتا، آگے جا کر اس کے ساتھ کا دوسرا جوتہ راستہ میں پڑا تھا تو بہت افسوس کرنے لگا کہ پہلا جوتہ کیوں نہ اٹھایا، بالآخر اس نے سوچ کر یہ جوتا اٹھا لیا اونٹنی مع سامان کے وہیں کسی درخت سے باندھ کر راستہ پر پیچھے لوٹا، اور پہلا جوتا لے کر اس جگہ واپس ہوا تو اونٹنی و سامان کو نہ پایا (کیونکہ حنین اس کو لے جا چکا تھا) بستی والوں نے پوچھا کہ شہر سے کیا کیا سامان لائے تو اس نے کہا کچھ نہیں، صرف حنین کی دو جوتیاں لایا ہوں۔“

اس کے بعد جو شخص کہیں سے ناکام و نامراد لوٹے تو کہا جانے لگا ”رجع بخنن حنین“ (حنین کے دو موزے لے کر لوٹا) اور یہ محاورہ ضرب المثل بن گیا

ناظرین اندازہ کریں گے کہ مذکورہ محاورہ کا استعمال یہاں کس قدر بے محل اور غیر موزوں ہوا ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات

فرمایا: ابن رشد نے اس کی اچھی بحث کی ہے کہ حدیث کا تعلق کس باب سے ہے اور میرے نزدیک یہی رائج ہے کہ اس کا تعلق پانی کے مسائل سے ہے اور غرض اولیٰ پانی کی نجاست سے محفوظ اور دور رکھنا ہے۔ پھر وضوء سے پہلے ہاتھ دھونے کا حکم خود ہی ثابت ہو جائے گا، کیونکہ جب مطلق پانی کی حفاظت ہر حال میں مطلوب ہوئی تو وضوء کے پانی کی بدرجہ اولیٰ ہوگئی۔ اس طرح حدیث کو اگر باب الیاء سے مانیں تب بھی اس کے احکام باب الوضوء تک پہنچ جاتے ہیں، اور دونوں نظریوں میں کوئی فرق و بعد یا تا قص نہیں رہتا۔ دوسرے یہ کہ حدیث کا صحیح نظر نجاست مومومہ ہی ہیں اور ان کیلئے پاک کرنے کا حکم دیا گیا ہے کہ دھونے سے قبل پانی میں ہاتھ نہ ڈالا جائے، لیکن یہ ممانعت تحریمی نہیں تنزیہی ہے، کیونکہ نجاست کا وجود یہاں قطعی یا مرئی (آنکھوں سے نظر آنے والا) نہیں ہے، اور یہی حکم حنفیہ کا یہاں تمام نجاست مومومہ کا ہے، جیسے چھوٹی ہوئی مرغیوں کا جھوٹا کہ ان کے نجاستوں میں منہ ڈالنے کا شک و وہم رہتا ہے، تیسرے یہ کہ حنفیہ کے نزدیک تین بار دھونے کا حکم صرف غیر مرئی نجاستوں کے بارے میں ہے کہ اس سے پاکی کا غلبہ ظن حاصل ہو جاتا ہے، اور حدیث الباب دوسری اس قسم کی احادیث اس کے لئے ہماری دلیل و رہنما ہیں کہ بعض میں تین بار کے ساتھ یہ وجہ بھی مروی ہے ”فانھا تجزئ عنہ“ (اتنی دفعہ دھونا کافی ہوا کرتا ہے) رواہ احمد و ابو داؤد و النسائی و الدارقطنی و قال اسنادہ صحیح حسن (بستان الاحبار مختصر نیل الاوطار ۱۳۶) باقی آنکھوں سے نظر آنے والی تمام نجاستوں کو پاک کرنے میں حنفیہ کے یہاں کوئی عدد شرط نہیں ہے، صرف ازلہ نجاست ضروری ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا: شیخ ابن ہمام حنفیؒ نے فتح القدیر میں لکھ دیا کہ یہ حدیث ہمارے لئے دلیل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی، لیکن شیخ کا یہ خیال درست نہیں اور یہ حدیث ہماری بڑی دلیل ہے۔ اس امر کی وضاحت آگے آئے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

علامہ عینی کے ارشادات

فرمایا: ہمارے اصحاب نے حدیث الباب سے استدلال کیا کہ کتابرتن میں منہ ڈال دے تو اس کو بھی تین بار دھونا طہارت کے لئے کافی ہے، کیونکہ جب ہاتھ کو نجاست میں ملوث ہونے کی صورت میں تین بار دھونا کافی ہو جائے کہ بول و براز کی نجاست اظہار نجاست ہے تو کتے کے منہ ڈالنے کی نجاست اور اسی طرح دوسری نجاستیں تو اس سے کم درجہ کی ہیں۔ (۲) وضوء سے قبل ہاتھ دھونا ضروری و واجب نہیں، البتہ مسنون ہے۔ علامہ خطابی نے کہا کہ ”امر اس میں استحباب کے لئے ہے ایجاب کے لئے نہیں، کیونکہ ایک امر موموم و مشکوک سے وابستہ ہے اور ایسا امر وجوب کے لئے نہیں ہو سکتا۔“

علامہ عینی نے فرمایا کہ اکثر اصحاب علم نے اس امر کو استحباب ہی کے لئے قرار دیا ہے، اور بغیر دھوئے ہوئے بھی پانی میں ہاتھ ڈالنے کو جائز اور پانی کو پاک کہا ہے، البتہ اگر ہاتھ پر نجاست کا یقین ہو تو پانی نا پاک ہو جائے گا، یہی بات عبیدہ، ابن سیرین، ابراہیم، نخعی، سعید بن جبیر، سالم، براء بن عاذب اور اعمش سے منقول ہے۔ (۳) حدیث میں نوم لیل کا ذکر اکثری لحاظ سے ہے، ورنہ اس کی تخصیص صحیح نہیں، امام نووی وغیرہ بھی اسی کے قائل ہیں، انھوں نے کہا: ہمارا مذہب ہے کہ حکم نیند سے اٹھنے کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ مراد نجاست ید کا شک ہے، وہ جس حالت میں علامہ نووی نے شرح مسلم میں اس جگہ حدیث الباب پر نہایت عمدہ کلام کیا ہے: لکھا کہ جماہیر علماء و محدثین و متاخرین نے اس ٹی کو تحریمی نہیں بلکہ تنزیہی قرار دیا ہے اس لئے اگر رات کی نیند سے بھی اٹھ کر بغیر دھوئے ہاتھ پانی میں ڈال دے گا تو نہ پانی خراب ہوگا۔ اور نہ وہ شخص گنہگار ہوگا، حسن بصری سے جو یہ قول منقول ہے کہ پانی نجس ہو جائے گا اور یہی قول ائحق بن راہویہ و محمد بن جریر طبری سے بھی منقول ہے تو یہ قول نہایت ضعیف ہے، کیونکہ اصل پانی اور ہاتھ دونوں میں طہارت ہے پھر محض شک سے اس کا نجس ہونا درست نہیں اور تمام قواعد شرع اس کے خلاف ہیں پھر ہمارا مذہب اور معتقدین کا مسلک یہی ہے کہ یہ حکم نیند سے اٹھنے پر منحصر نہیں ہے، بلکہ ہر حالت میں ہے بشرطیکہ ہاتھ کے نجس ہونے کا وہم و شک موجود ہو یہی بہرور علماء کا مذہب ہے، امام احمد سے ایک روایت منقول ہے کہ رات کی نیند کے بعد اٹھے تو کراہت تحریمی ہے اور دن کی نیند کے بعد تنزیہی، داؤد ظاہری نے بھی لفظ مہیبت کی وجہ سے اس کی موافقت کی ہے، لیکن یہ مذہب بھی نہایت ہی ضعیف ہے، کیونکہ نبی کریم نے علیہ السلام حکم خود ہی واضح فرمادی ہے الخ (نووی شرح مسلم مطبوعہ انصاری دہلی ۱۳۶-۱)

میں بھی ہو دھونا مستحب ہوگا، خواہ دن کی نیند کے بعد ہو یا شب کی، یا ان دونوں کے بغیر ہی ہو، کیونکہ اس کی علت عام بیان ہوئی ہے (۴) حسن بصری کا مذہب ظاہر روایت کے سبب یہ ہے کہ نوم لیل و نہار کے بعد دونوں ہاتھ کا دھونا واجب ہے اور بغیر دھوئے پانی میں ڈالے گا تو وہ نجس ہو جائے گا۔ (ایک روایت امام احمد سے بھی ایسی ہی ہے) امام احمد کا (مشہور روایت میں) کہ مذہب یہ ہے کہ نوم لیل کے بعد واجب ہے (عمدۃ القاری ۷۸۷-۷۸۸)

علامہ ابن حزم کا مسلک اور اس کی شدت

ہر نیند سے بیداری پر خواہ وہ نیند کم ہو یا زیادہ، دن میں ہو یا رات میں، بیٹھ کر ہو، یا کھڑے ہو کر، نماز میں ہو یا باہر، غرض کیسی ہی نیند ہونا جائز ہے کہ وضو کے پانی میں ہاتھ ڈالے، اور فرض ہے کہ اٹھ کر تین بار ہاتھ دھوئے اور تین بار ناک میں پانی ڈال کر اس کو صاف کرے، اگر ایسا نہ کرے گا تو نہ اس کا وضو درست ہوگا، نہ نماز صحیح ہوگی، خواہ عدا ایسا کرے یا بھول کر، اور پھر سے ضروری ہوگا کہ تین بار ہاتھ دھو کر ناک میں پانی دے کر صاف کرنے کے بعد وضو نماز کے اعادہ کرے، پھر یہ بھی لکھا کہ اگر پانی کے اندر ہاتھ ڈالے بغیر ہاتھوں پر پانی ڈال کر وضو کر لیا تب بھی وضو ناقص ہوگا اور اس سے نماز بھی ناقص ہوگی (مکمل ۲۰۶-۱)

مندرجہ بالا تصریحات سے معلوم ہوا کہ ابن حزم اور ان کے متبوع دافد و دغاہری وغیرہ کا مسلک صرف ظاہر بنی کا مظہر ہے حقیقت پسندی و دقیق نظریات فقہ فی الدین سے اس کو دور کا بھی واسطہ نہیں، خود اسی مطبوعہ محلی کے مذکورہ بالا آخری جملہ پر حاشیہ میں حافظ ذہبی کا یہ ریمارک چھپا ہوا ہے کہ ابن حزم نے اپنے اس دعوے پر کوئی دلیل پیش نہیں کی۔

مالکیہ کا مذہب: ان کے نزدیک چونکہ مایہ نجاست پانی کے تغیر پر ہے، اس لئے سو کر اٹھنے پر اگر ہاتھ پر کوئی نجاست کا اثر، میل کچیل وغیرہ نہ ہو، جس سے پانی کا رنگ بدل جائے تو ہاتھوں کا دھونا بطور نظافت و صفائی کے مستحب ہے، چنانچہ علامہ باجی مالکی نے کہا کہ سونے والا چونکہ عام طور پر اپنے ہاتھ سے بدن کو کھاتا ہے اور اس کا ہاتھ بغل وغیرہ میل کچیل کی جگہ پر بھی پڑتا ہے، اس لئے تھلپاؤ تھپاؤ پانی میں ڈالنے سے قبل ہاتھ دھولینا بہتر ہے۔

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ و ابن قیم کی رائے

ان دونوں کی رائے یہ ہے کہ سونے کی حالت میں چونکہ انسان کے ہاتھ سے شیطان کی ملاہست و ملاہست رہی ہے اس لئے اس کو دھولینا طہارت روحانیہ کے احکام میں سے ہے، طہارت فقہیہ کے احکام میں سے نہیں ہے، جس طرح دوسری حدیث صحیحین میں وارد ہوا کہ سو کر اٹھے تو اپنی ناک میں پانی دے کر تین مرتبہ صاف کرے کہ شیطان اس کے نتھنوں پر رات گزارتا ہے جس طرح وہ روحانی طہارت ہے یہ بھی ہے گویا ان احکام کا تعلق ظہر معنی سے ہے، ظہر ظاہر و احکام ظاہر یہ فقہیہ سے کوئی تعلق نہیں۔

رائے مذکورہ پر حضرت شاہ صاحب کی تنقید

فرمایا: حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے جو بات ذکر کی ہے اس کو ائمہ میں سے کسی نے اختیار نہیں کیا ہے، دوسرے یہ کہ شیطان کی ملاہست کا

علامہ قسطلانی الدین ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اپنی رائے کا اظہار مطبوعہ فتاویٰ میں کیا ہے اور حافظ ابن قیم نے تہذیب السنن میں، راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ غالباً علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے یہ رائے اپنے جدِ معظم محمد الدین ابن تیمیہ (م ۷۲۸ھ) سے لی ہے انھوں نے اپنی مشہور حدیثی تالیف ”مغنی الاخبار“ میں حدیث الباب کو مکمل حدیث اذا استيقظ احدکم من منامہ فلیستشر ثلاث مرات، فان الشیطان یبیت علی خیالہ (متفق علیہ قرار دیا ہے، اگرچہ بظاہر وہاں مماثلت صرف حکم استحباب و نفی حکم وجوب میں معلوم ہوتی ہے اور صاحب نیل الاوطار نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے، مگر حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے نہایت دقیقہ رس ذہن نے غسل ید کی ایک نئی علیہ معنوی تلاش کر لی، اور اسی کا اتباع ان کے تلمیذ رشید حافظ ابن قیم نے بھی کیا۔ واللہ اعلم و علمہ اتم و احکم۔ (مؤلف)

ثبوت شریعت سے صرف مواضع الواث یا مناقذ میں ہے۔ لقولہ علیہ السلام فان الشیطان یلعب بمقاعد بنی آدم، وقولہ علیہ السلام فان الشیطان یبلیت علی خواصہ

خیاشیم (ناک کے تختے) مواضع لوٹ بھی ہیں اور منافذ بھی ہیں کہ ان سے قلب و دماغ تک وساوس جاسکتے ہیں، لیکن ہاتھ کے لئے یہ دونوں قسم کی ملا سبب شیطانی ثابت نہیں ہے، لہذا اس کے لئے ملا سبب ثابت کرنا قابلِ تعجب ہے (خصوصاً حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ و ابن قیم ایسے محققین کی طرف سے) تیسرے یہ کہ حدیث میں خود ہی صراحت کے ساتھ سبب حکم غفلت و نیند کی حالت میں جگہ بے جگہ ہاتھ کا گھومنا بیان ہوا ہے، جس کا اشارہ نجاست کی طرف ظاہر ہے، ملا سبب شیطانی کی طرف نہیں، اور اگر وہ غرض ہوتی تو اس کو یہاں بھی ارشاد فرماتے جیسا کہ بیسولت علی الخیاشیم والی صورت میں ظاہر فرمایا ہے، چوتھے یہ کہ دارقطنی و ابن خزیمہ کی روایت میں "ابن ہاشم ہدہ" کے ساتھ "منہ" کا اضافہ بھی ہے، جس کی تصحیح ابن منذر اسمانی نے بھی کی ہے، اس سے بھی صراحۃً معلوم ہوا کہ غسل ید کا معنی ہاتھ کا جسم کے حصوں پر گھومنا ہے، شیطان کا ہاتھ پر بیعت کرنا نہیں ہے گویا حدیث نے تو ہاتھ کو گھومنے ٹھہرنے والا قرار دیا ہے اور حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ و حافظ ابن قیم نے اس کی جگہ شیطان کو گھومنے، ٹھہرنے والا سمجھا ہے، حالانکہ دونوں میں بڑا فرق ہے۔

شیخ ابن ہمام کی رائے پر نقد

حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا: ہمارے حضرات میں سے شیخ ابن ہمام بھی مغالطہ میں پڑ گئے ہیں اور انھوں نے مالکیہ کے نظریہ سے متاثر ہو کر کہہ دیا کہ حدیث الباب میں کوئی تصریح ہاتھ کو نجس مان کر پانی کے نجس ہونے کے بارے میں نہیں ہے، اس لئے نہی کی جو علت بیان ہوئی ہے اس کا ایک ایسا سبب بھی ہو سکتا ہے جو نجاست و کراہت دونوں سے عام ہو لہذا ممانعت کی وجہ ہاتھ میں کوئی چیز پانی کو خفیہ کرنے والی نجس کا لگا ہوا ہونا بھی ہو سکتی ہے اور بغیر اس کے کراہت کی صورت بھی ہو سکتی ہے غرض شیخ ابن ہمام کی رائے یہ ہے کہ بغیر دھوئے ہوئے ہاتھ پانی میں ڈالنے سے پانی مکروہ ہوگا، نجس نہ ہوگا، نجس صرف اس وقت ہوگا کہ ہاتھ پر ایسی نجاست لگی ہو جس سے پانی میں تغیر ہو جائے۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ حنفیہ کے یہاں کراہت ماء کا کوئی سبب مستقل علاوہ احتمال نجاست کے نہیں ہے، پس اگر نجاست کا پانی میں موجود ہونا یقینی ہو تو پانی نجس ہوگا، اگر اس میں شک و تردید ہو تو مکروہ ہوگا، بخلاف نماز کے کہ اس کی صحت، فساد اور کراہت تینوں کے اسباب مستقل اور الگ الگ ہیں، اور کراہت کا سبب اس میں مستقل ہے جس طرح صحت و فساد کے اسباب مستقل ہیں۔

۱۔ قاضی عیاضؒ نے فرمایا: بیعت شیطانی یا توھیجہ ہے کیونکہ ناک ان منافذ میں سے ہے جن سے قلب تک رسائی ہوتی ہے لہذا استسحار سے مقصود اس کے آثار کا ازالہ ہے، اور یہ اس لئے بھی ضروری ہے کہ ناک اور کان پر کوئی غلق (بندش و تالا) نہیں ہے، حدیث میں وارد ہے کہ شیطان غلق کو نہیں کھول سکتا اور یہ حکم بھی حدیث سے ثابت ہے کہ جمائی لینے کے وقت منہ کو بند کر لیا جائے تاکہ شیطان اس سے داخل نہ ہو، یا اس کو مجازاً کہا جائے کہ جو کچھ ناک کے اندر غبار، میل، کچیل اور رطوبت جمع ہوتی ہے ان سے شیطان کو مناسبت ہے پس مراد یہ ہوئی کہ غشوم ایسے میل کچیل کی جگہ ہے جو شیطان کے ناماف مزاج کے سبب اس کے قیام کا محل و مقام بننے کی صلاحیت رکھتی ہے لہذا انسان کو (جس کا اصل مزاج ملکوتی اور صفائی و نظافت پسند ہے) ایسی جگہ کو صاف و نظیف رکھنے کا اہتمام کرنا چاہیے لیکن رائج امر یہ ہے کہ یہاں حدیث میں معنی حقیقی ہی مراد ہیں اور اس کی پوری معرفت و علم کو علم شارع علیہ السلام پر محمول کرنا چاہیے، کیونکہ حق تعالیٰ جل ذکرہ نے اپنے نبی اکرم کو ایسے بے شمار اسرار و حکم سے مخصوص و مرفراز فرمایا جن کے ادراک سے بیشتر مقول و انہام عاجز ہیں، لہذا بہتر یہ ہے کہ ایسی احادیث کے ظاہر پر پورا ایمان و یقین ہو، اور ان کے خاص معانی و کیفیات کے بیان و تفصیل سے احتراز کیا جائے، پھر ظاہر حدیث کا اقتضاء یہ ہے کہ یہ امر ہر سونے والے کو لاحق ہوتا ہے اور احتمال اس کا بھی ہے کہ ایسے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جو ذکر خداوندی سے غافل رہنے کے سبب شیطان اور اس کے اثرات و بد سے اپنے کو محفوظ نہیں کرتے، کیونکہ حدیث فضیلت تلاوت آیۃ الکرسی میں وارد ہے کہ اس سے شیطان قریب نہیں آتا۔ (بحوالہ مرعاۃ المفاتیح ۲۶۶-۱)

اس لئے حنفیہ کے اصول پر شیخ ابن ہمام کا نظریہ صحیح نہیں، البتہ مالکیہ کے اصول و نقطہ نظر سے یہ بات صحیح ہو سکتی ہے، کیونکہ ابن رشد کے کلام سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مالکیہ کے یہاں کراہتِ ماء کے لئے بھی مستقل سبب ہے، جس طرح ہمارے یہاں نماز کی کراہت کے مستقل اسباب ہیں۔ مختصر یہ کہ شریعت نے ابواب طہارۃ عن التجاسات، ابواب نظافت، اور ابواب تزکیہ و تخلی سب الگ الگ قائم کئے ہیں کھینچ تان کر کے ایک کو دوسرے میں پہنچانا مناسب نہیں۔ مالکیہ نے پانی میں تھوکنے، سانس چھوڑنے وغیرہ کی نہی کے اصولِ نظافت کے ساتھ ابواب طہارت عن التجاسات کو جوڑ دیا حالانکہ وہاں فساد و نجاسات ماء کا کوئی قائل نہیں ہوا کیونکہ نہ وہاں نجاست کا کوئی سبب تھا نہ اس کا احتمال موجود تھا، بخلاف باب زیر بحث کے، دوسرے یہ کہ اگر یہاں ہاتھ دھونا صرف نظافت کے لئے ہوتا تو سونے والا اور دوسرے لوگ سب برابر ہوتے۔ وغیرہ، اسی طرح حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ وغیرہ نے ابواب طہارت ظاہری کو ابواب تزکیہ و طہارت روحانی کیساتھ جوڑ دیا، یہ مناسب صورت نہیں جس کی وجہ اوپر گزر چکی۔ واللہ اعلم۔

مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہوا کہ مذکورہ نظریہ کے فرق کے ساتھ حکمِ غسل یہ یعنی استحباب میں حنفیہ و مالکیہ متفق ہیں اور اسی طرح شافعیہ بھی متفق ہیں، بلکہ وہ اس سلسلہ کے تمام فروعی مسائل میں بھی حنفیہ کے ساتھ ہیں البتہ امام احمد چونکہ تعلیل احکام کے قائل نہیں، اس لئے انھوں نے ظاہر حدیث سے قید لیل کو اہم نکتہ سمجھ کر رات کی نیند کے بعد اٹھ کر ہاتھ دھونا واجب قرار دیا ہے اور بغیر صورت قیام نوم لیل کے ائمہ اربعہ کے نزدیک بالاتفاق غسل یہ مذکورہ غیر واجب ہے، جیسا کہ مفتی ابن قدامہ وغیرہ میں اس کی تصریح موجود ہے۔

حدیث الباب کا تعلق مسئلہ میاہ سے

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ حدیث الباب سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے کہ اگر پانی میں کوئی نجاست داخل ہو جائے تو خواہ وہ نجاست کم بھی ہو، اور اس سے پانی کا رنگ، مزایا بوجہی نہ بدلے، تب بھی پانی نجس ہو جائے گا، کیونکہ محض احتمال نجاست و ٹکڑ پر ہاتھ دھونے کا حکم فرمایا گیا ہے، اس کے بعد پانی کے پاک و ناپاک ہونے کے بارے میں مذاہب کی تفصیل لکھی جاتی ہے۔

تحدید الشافعیہ

فرمایا: پانی کے مسئلہ میں ائمہ اربعہ اور ظاہریہ (پانچواں مذہب) کے پندرہ اقوال مشہور ہیں اور ہر مذہب کے پاس روایات و آثار ہیں، لیکن پانی کو نجس قرار دینے میں توقیت و تحدید کا قول صرف امام شافعیؒ کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ پانی کی مقدار دو قلعے ہو تو وہ نجس نہ ہوگا خواہ اس میں سیروں نجاست بھی پڑ جائے، بشرطیکہ پانی کے اوصاف نہ بدلیں، اور اگر دو قلعے سے کچھ بھی کم ہو تو وہ ذرا سی نجاست سے بھی نجس ہو جائے گا۔ غرض صرف ان کے یہاں تحدید مذکور ہے اور یہ تحدید خلاف قیاس ہے کیونکہ شریعت نے پانی کو نجس بوجہ علت نجاست قرار دیا ہے پھر اس علت کو نظر انداز کر دینا اور صرف پانی کی خاص مقدار کو مدار حکم مذکور بنالینا کیسے درست ہو سکتا ہے اور حدیثِ قلین کے سبب تحدید مذکور اس لئے محل نظر ہے کہ اس میں اضطراب ہے (اس کے اضطراب بحیثیت متن و اسناد پر بذل المجہود وغیرہ میں بھی بحث و تفصیل ہے، مگر ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ نے اپنے خاص محدثانہ طرز تحقیق سے جو کلام کیا ہے اس کا خلاصہ یہاں نقل کیا جاتا ہے۔

حافظ ابن قیم کی تحقیق

فرمایا: حافظ ابن قیم نے تہذیب السنن میں حدیثِ قلین کے اضطراب متن و سند پر بڑی تفصیل سے بحث کی ہے:- انھوں نے پہلے

چارہ جو روایت ذکر کریں اور پانچویں بواسطہ لیث عن مجاہد عن ابن عمر مرفوعاً ذکر کر کے چھٹی وجہ بواسطہ لیث عن مجاہد عن ابن عمر مرفوعاً ذکر کریں۔ اور لکھا کہ محدث پہلی نے وقف ہی کو صواب کہا ہے (اور دارقطنی نے بھی دوسرے طریق روایت سے اس کو موقوفاً صواب کہا ہے) ساتویں وجہ سے نفس روایت میں شک منقول ہے یعنی قدر قلین اور ایک روایت قاسم عمری کے طریق سے اربعین قلہ کی بھی ہے جس کو ضعیف کہا گیا ہے۔

محدث ابن دقیق العید کی تحقیق

فرمایا: حدیث قلین کی روایت بطریق روح بن القاسم کی سند کو محدث ابن دقیق العید نے صحیح کہا ہے لیکن موقوفاً اور اس کے ساتھ یہ بھی کہا کہ محض صحیفہ سند سے کسی حدیث کی صحت ضروری نہیں ہوتی جب تک کہ اس سے شذوذ و علت کا انتفاء ہو جائے، اور یہاں یہ دونوں امور حدیث مذکور سے منطقی نہیں ہو سکے۔

شذوذ: اس لئے کہ یہ حدیث حرام و حلال اور طاہر و نجس کے درمیان فاصل ہے اور اس کا مرتبہ پانی کے مسائل میں اس درجہ کا ہے جیسا کہ اوسق و نصابوں کا مرتبہ زکوٰۃ میں ہے پس جس طرح وہ سب زکوٰۃ کے بارے میں شائع و ذائع تھے کہ ہر صحابی اوسق و نصب کے مسائل سے واقف تھا، اور بعد کے لوگ پہلے لوگوں سے ان کو برابر نقل کرتے رہے اس سے بھی زیادہ اہم مسئلہ پانی کی طہارت و نجاست کا تھا، کیونکہ زکوٰۃ تو اکثر لوگوں پر واجب بھی نہیں ہوتی، اور پاک پانی سے وضو تو ہر مسلمان پر فرض و واجب ہے، لہذا ضروری تھا کہ حدیث قلین کو بھی نجاست بول، اس کے دھونے کے وجوب، اور عدد رکعات صلوٰۃ وغیرہ کی طرح بہ کثرت نقل کیا جاتا، حالانکہ حدیث قلین کو روایت کرنے والے صحابہ میں سے صرف ابن عمر ہیں، اور آگے ابن عمر سے بھی روایت کرنے والے صرف عبداللہ و عبید اللہ ان سے روایت کرنے والے، سالم، نافع، ایوب و سعید بن جبیر کہاں ہیں کہ ان میں سے کسی نے بھی اس حدیث کو ابن عمر سے روایت نہ کیا، اور اہل مدینہ اور ان کے سارے علماء کہاں ہیں کہ انھوں نے اس سنت کو بیان نہ کیا، جس کا مخرج (یعنی حدیث مذکور) ان کے پاس تھا، اور اس کی ان کو نہایت شدید ضرورت بھی تھی کہ پانی ان کے یہاں بہت نادر اور قلیل الوجود تھا، غرض یہ بات بہت ہی مستبعد ہے کہ سنت مذکورہ حضرت ابن عمر کے پاس تھی اور پھر بھی عام علماء آپ کے اہل شہر اور خصوصیت سے آپ کے اصحاب سے بھی مخفی رہی، اور کسی نے اس کو اختیار نہ کیا، نہ آپ سے روایت کی، نہ باہم اس کا چرچا کیا۔ انصاف کی نظر سے دیکھنے والا ضرور اس بات کو متنبہ ہی سمجھے گا، اور یہ کہنے پر مجبور ہوگا کہ ایسی عظیم القدر سنت اگر حضرت ابن عمر کے پاس تھی تو آپ کے سب اصحاب تو ضرور ہی اس کا چرچا کرتے اور اس کی روایت دوسروں تک پہنچاتے، پس اس سے زیادہ شذوذ کا درجہ اور کیا ہو سکتا ہے؟ اور جب تحدید مذکور (قلین) کا قائل اصحاب ابن عمر میں سے کوئی نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ یہ بات بطور سنت نبوی کریم آپ کے پاس نہ تھی۔

بیان وجوہ علت

یہ تین ہیں، اول حضرت مجاہد کا حضرت ابن عمر سے موقوفاً روایت کرنا۔ اور عبداللہ والی روایت میں بھی رفع وقف کا اختلاف ہونا اور شیخ الاسلام ابو الحجاج مزی اور ابو العباس تقی الدین ابن تیمیہ کا وقف کو ترجیح دینا، اور عبید اللہ سے بھی رفع وقف میں اختلاف منقول ہے ابو داؤد و دارقطنی نے اس کو ذکر کیا ہے، جس کے سبب حال ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس صورت حال سے یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ حضرت ابن عمر اس حدیث کو نبی کریم سے مرفوعاً روایت نہیں فرماتے تھے بلکہ ایسا ہوا ہوگا کہ کسی نے اس کے بارے میں آپ سے سوال کیا، آپ نے اپنے بیٹے کی موجودگی میں جواب دیا تو اسی کو بیٹے نے مرفوعاً نقل کر دیا، نیز وقف کی ترجیح اس سے بھی معلوم ہوتی ہے کہ حضرت مجاہد ایسا مشہور و مجتہد عالم ان سے موقوفاً ہی روایت کرتا ہے۔

دوسری علت اضطراب متن ہے کہ بعض روایات میں قدر قلعین او ظلال بھی وارد ہے اور جن لوگوں نے اس اضافہ کو روایت کیا ہے وہ ان سے کم درجہ کی نہیں ہے، جنہوں نے اس سے سکوت کیا، اسی لئے حافظ تقی الدین ابن تیمیہ نے اس حدیث کی تضعیف میں بڑی شدت سے کلام کیا ہے۔ اور فرمایا کہ بظاہر ولید بن کثیر سے رفع حدیث میں غلطی ہوئی ہے جس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ اکثر و بیشتر لوگوں کو فتوے دیتے تھے اور ان کو نبی کریم کے ارشادات سنایا کرتے تھے، تو یہ بات بھی غلطی سے مرفوعاً روایت ہو گئی، پھر یہ بات کم از کم اہل مدینہ وغیرہم کو تو معلوم ہو ہی گئی ہوگی، اور خصوصیت سے حضرت سالم اور نافع کو، پھر بھی نہ سالم نے روایت کی نہ نافع نے اور نہ اس پر اہل مدینہ میں سے کسی نے عمل کیا، ان کے بعد تابعین کا عمل بھی اس حدیث کے خلاف ہی رہا، پھر کس طرح اس کو سنت رسول کہا جائے؟! ایسی عام ضرورت کی چیز کو بھی صحابہ و تابعین میں سے کوئی نقل نہ کرے۔ بجز حضرت ابن عمر سے ایک روایت مضطربہ کے۔ اور اس پر نہ اہل مدینہ نے عمل کیا ہونہ اہل بصرہ نے نہ اہل شام و اہل کوفہ نے الخ

(انوار المحمود ۱۳۱-۱۳۲)

تفصیل مندرجہ بالا سے معلوم ہوا کہ حدیث قلعین ایسی قوی نہیں کہ اس ایک حدیث پر طہارت و نجاست کے اصولی و کلی احکام موقوف کر دیئے جائیں، محدث مہدی، حافظ ابن دقیق العید، مالکی، شافعی وغیرہ نے اس حدیث کو ضعیف و معلول قرار دیا ہے، حافظ زیلعی نے نصب الراية میں صرف ابن دقیق العید کے کلام امام کو مخلص کر کے تین ورق میں نقل کیا ہے، پھر اگر تسامح کر کے حدیث مذکور کی صحت بھی تسلیم کر لی جائے تو مقدار قلعین کی جہالت و عدم تعین اس پر پوری طرح عمل کرنے سے مانع ہے، علامہ ابن عبد البرؒ مالکی نے بھی تمہید میں یہی اعتذار کیا ہے، ابن خرم نے بھی لکھا کہ: حدیث قلعین میں کوئی حجت نہیں، کیونکہ رسول سے ان کی کوئی مقرر حد ثابت نہیں ہے، اور اگر آپ کو یہ مقصود ہوتا کہ اس کو پانی کی نجاست قبول کرنے اور نہ کرنے میں حد فاصل بتائیں تو اس کو ضرور پوری طرح واضح فرما دیتے اور اس کی تحدید و تعین سے قطع نظر فرما کر صرف لوگوں کے اختیار پر اس کو نہ چھوڑتے تو ہم اس حدیث کو حق مان کر بھی اس کی تعین سے عاجز ہیں کیونکہ محاورہ عرب میں قلعہ دس رطل کا بھی تھا، اور اگر قلال حجر کی تعین کی جائے تو اول تو اس کا ذکر حدیث میں نہیں ہے، پھر اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ ہجر میں بھی قلال چھوٹے بڑے ہر قسم کے تھے۔

اگر کہا جائے کہ حدیث اسراء میں قلال ہجر کا ذکر ہے تو یہ صحیح ہے مگر یہ کیا ضرور کہ حضور نے جب بھی قلعہ کا ذکر کیا ہو، ہر جگہ قلال ہجر ہی کا ارادہ کیا ہو، پھر ابن جریر کی تفسیر قلعین کو تفسیر مجاہد سے اولیٰ و ارفع قرار دینے کی کیا دلیل ہے، وہ صرف دو مکلوں سے تفسیر کرتے ہیں اور حسن نے یہی بھی کہا ہے کہ اس سے مراد کوئی ملکہ ہے (یعنی خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا) (مکلی ۱۵۳-۱۵۴)۔

محدث ابو بکر بن ابی شیبہ کا اعتراض

آپ نے بھی اپنے مشہور رد میں امام اعظمؒ پر اس مسئلہ میں اعتراض کیا ہے کہ حدیث میں تو ”اذا كان الماء قلعين لم يحمل نجسا“ وارد ہے اور منقول یہ ہے کہ ابو حنیفہ ایسے پانی کو نجس کہتے ہیں۔

اس کے جواب میں علامہ کوثری نے النکت الطریفہ فی التحدیث عن ردود ابن ابی شیبہ علی ابی حنیفہ ۳۴ میں ابن دقیق العید وغیرہ کے حوالہ سے حدیث مذکور کا ضعف اور صحیحین کی حدیث نہی بول فی الماء الدائم سے امام صاحب کے مذہب کی قوت ثابت کی ہے۔ علامہ کوثری نے یہ بھی لکھا کہ ابو داؤد کا اس حدیث کو روایت کرنا اور سکوت کرنا ان کی طرف سے دلیل صحت نہیں ہے، کیونکہ بہت سی جگہ ان کا سکوت صحیح کا مرادف نہیں ہے جیسا کہ محدثین جانتے ہیں وغیرہ۔

لہٰذا دارقطنی کی روایت سالم من ابیہ ضعیف ہے (انوار المحمود ۱۳۱-۱۳۲)

حدیثِ قلعین میں علاوہ مذکورہ بالا حضرات کے قاضی اسماعیل بن اسحاق مالکی، اور ابن عربی مالکی وغیرہ نے بھی کلام کیا اور ملا علی قاری نے لکھا کہ جرح تعدیل پر مقدم ہے اس لئے بعض محدثین کی تصحیح سے وہ جرح رفع نہیں ہو سکتی۔

علامہ محقق ابن عبدالبر مالکی نے تمہید میں یہ بھی صراحت کی کہ امام شافعی نے جو مذہب حدیثِ قلعین سے ثابت کیا ہے وہ بحیثیت نظر ضعیف، اور بحیثیت اثر غیر ثابت ہے کیونکہ حدیثِ مذکور میں ایک جماعت علماء نے کلام کیا ہے اور قلعین کی مقدار بھی کسی اثر یا اجماع سے ثابت و متعین نہیں ہو سکی اور موصوف نے استدکار میں فرمایا کہ حدیثِ قلعین معطل ہے، اسماعیل قاضی نے اس کو رد کیا اور اس میں کلام کیا ہے، شیخ ابن دقیق العید نے امام میں لکھا کہ مقدار قلعین کی تعیین کا ثبوت بطریق استقلال نہیں ہو سکا جس کی طرف شرعاً رجوع کرنا ضروری ہو، حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا کہ امام بخاری نے حدیثِ قلعین کو اسی لئے اپنی صحیح بخاری میں روایت نہیں کیا کہ اس کی اسناد میں اختلاف تھا لیکن اس کے راوی ثقہ ہیں اور ایک جماعت ائمہ نے اس کی تصحیح کی ہے۔ مگر مقدار قلعین پر اتفاق نہیں ہو سکا۔ (آثار السنن علامہ نبوی ۵)

علامہ خطابی کے کلام پر علامہ شوکانی کا رد

خطابی نے قلال جہر کی تعیین میں لکھا کہ اگرچہ وہاں کے قلال چھوٹے بڑے تھے، مگر جب شارع نے عدد سے محدود کیا، تو معلوم ہوا کہ بڑے ہی مراد ہیں، اس پر علامہ شوکانی نے نیل الاوطار میں اعتراض کیا کہ اس کلام میں جو تکلف و تحسف ہے، وہ ظاہر ہے۔ (آثار السنن ۶) علامہ مبارکپوری و صاحبِ مرعاة کی تحقیق: اوپر کے حوالہ سے یہ بات ظاہر ہے کہ حافظ ابن تیمیہ و ابن قیم سے لے کر علامہ شوکانی تک یہی رجحان رہا کہ حدیثِ قلعین سے تحدید شرعی کا ثبوت محل نظر ہے، مگر علامہ مبارکپوری سے دوسرا طرز تحقیق شروع ہوا، اول تو انھوں نے حدیثان السماء و الطہور لا ینجسہ شی کے تحت لکھا کہ ظاہر یہ ہے کہ سوا سب نے اس حدیث کی تخصیص کی ہے، مگر فرق یہ ہے کہ مالکیہ نے حدیث ابی امامہ کے ذریعہ تخصیص کی، شافعیہ نے حدیثِ قلعین سے، لیکن حنفیہ نے رائے کے ذریعہ تخصیص کی، پھر علماء حنفیہ کے اقوال سے ثابت کیا کہ انھوں نے اپنی رائے سے تحدید شرعی کا ارتکاب کیا ہے (تحفۃ الاحوذی ۶۷-۱)۔

پھر آگے ۱۶۹-۱ میں لکھا کہ قلعین کی تحدید والا قول اور مذہب ہی رائج ہے صاحبِ مرعاة الغایج نے لکھا کہ اس مسئلہ میں اقویٰ المذہب مذہب شافعی ہے (۱-۳۱۱) پھر آگے لکھا کہ اقویٰ الحامل و رائج میرے نزدیک صحیح حدیثِ قلعین کی وجہ سے وہی ہے جو مذہب شافعیہ ہے (۱-۳۱۲) ان دونوں حضرات نے حدیثِ قلعین پر بڑی تفصیل سے بحث کی ہے اور جو کچھ حنفیہ کے اصل مسلک کے خلاف مواد خود حنفیہ سے مل سکا اس کو بھی بڑی اہمیت کے ساتھ پیش کیا ہے مگر حیرت ہے کہ حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ، حافظ ابن قیم، اور علامہ شوکانی کی تحقیق کا کوئی ذکر کہیں نہیں کیا (حالانکہ حافظ ابن قیم نے تو تہذیب السنن میں بیس ورق سے زیادہ اس موضوع پر لکھے ہیں) اور نہ اس امر کی کوئی وجہ معلوم ہو سکی کہ یہ حضرات ہر موقع پر ان کا بڑی اہمیت دیتے ہیں، پھر یہاں آ کر ان کی تحقیق کو کس لئے نظر انداز کر دیا۔؟؟

اس سلسلہ میں یہ بات زیادہ افسوسناک ہے کہ ان حضرات نے حنفیہ کو تخصیص بالرائے اور تحدید شرعی کے ارتکاب کا الزام دیا، حالانکہ بجز امام شافعی کے تحدید کا کوئی بھی قائل نہیں، جیسا کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے تصریح فرمائی، اور امام محمدؒ کی طرف جو تحدید کی نسبت ہوئی بھی ہے اول تو وہ تحدید نہ تھی تقریبی اندازہ تھا دوسرے اس سے ان کو رجوع بھی ثابت ہے، پھر ایسی غلط نسبتیں تلاش کر کے دوسروں کو طرم قرار دینا کہاں کا انصاف ہے؟؟

بذل المجہود شرح ابی داؤد ۴۱۔ کی تحقیق بھی نہایت اہم و قابل مطالعہ ہے کہ حضرت العلامةؒ نے ہر جواب الاضطراب کا محدثانہ طرز سے جواب الجواب تحریر فرمایا ہے، اور ثابت کیا کہ حافظ وغیرہ کے جوابات سے اور بھی زیادہ اضطراب کو قوت حاصل ہوتی ہے اور آخر بحث ۴۲-۱ میں لکھا کہ ظاہر یہی ہے کہ حدیثِ قلعین کا موقوف ہونا مرفوع ہونے سے زیادہ قوی ہے، پھر حکم صحت کرنے والے محدثین پر بے اصول فیصلہ

کرنے کا الزام قائم کیا ہے، اور بفرض تسلیم صحت اس کے موجب للعمل ہونے کو محل نظر ثابت کیا ہے۔ واللہ درہ، نور اللہ مرقدہ۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی تحقیق

آپ نے پوری بصیرت سے فیصلہ فرمایا کہ مسئلہ میاہ کی طہارت و نجاست کے بارے میں حنفیہ کا مسلک سب سے زیادہ قوی ہے اور سب احادیث و آثار کے مجموعہ پر نظر رکھتے ہوئے وہی رائج ہے اس کے بعد اس تحقیق کو تفصیل سے درج کیا جاتا ہے۔ واللہ الموفق:-

فرمایا:- پانی میں نجاست مل جائے اور اس کے اوصاف میں تغیر بھی ہو جائے تو بالا جماع پانی نجس ہو جاتا ہے، پھر امام مالکؒ اس بارے میں قلیل و کثیر پانی کا فرق بھی نہیں کرتے، مگر ان سے دوسری روایات بھی منقول ہیں، امام اعظمؒ قلیل و کثیر کا فرق کرتے ہیں اور کثیر ان کے یہاں وہ ہے جو جاری یا حکم میں جاری کی ہو، اس کے سوا قلیل ہے، امام شافعیؒ بھی قلیل و کثیر کا فرق کرتے ہیں مگر ان کے نزدیک قلعین یا زیادہ کثیر ہے اور اس سے کم قلیل، امام احمدؒ سے مختلف روایات منقول ہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا کہ محد یعنی قدر و مقدار علت حکم کو نظر انداز کرنے والے امام شافعیؒ ہیں، کہ ان کے یہاں مدار حکم قلعین پر ہو گیا ہے اور امام اعظمؒ قطعاً محد نہیں ہیں، جیسا کہ امام طحاویؒ نے ثابت کیا ہے اور وہ درودہ کی تحدید امام صاحبؒ سے مروی نہیں ہے،

لہٰذا یہاں ہم ائمہ اربعہ اور ظاہری فرقہ کے مذاہب و اقوال کی تفصیل یکجا کر کر دینا مناسب سمجھتے ہیں جو اہم و مفید ہے:-

(۱) ظاہریہ: پانی میں خواہ وہ کم ہو یا زیادہ کوئی بھی نجاست گر جائے، اس سے وہ نجس نہ ہوگا بجز اس کے کہ پانی کے اوصاف اس کی وجہ سے بدل جائیں، ابن رشد و شوکانی کے حوالہ سے یہی تصریح ملتی ہے (امانی الاحبار ۱۱۱)۔

حافظ ابن حزم نے محلی میں لکھا:- مسئلہ (۱۳۶) ہر پہنے والی چیز، پانی، روغن زیتون، گھی، دودھ، شہد، شوربا وغیرہ جو بھی ہو اگر اس میں نجاست یا حرام چیز مل جائے تو اس سے اگر مزہ، رنگ یا بو بدل جائے تو سب نجس و فاسد ہو جائے گا نہ اس کا کسی طرح کھانا درست، نہ استعمال و بیع کرنا جائز اگر کوئی چیز نہ بدلے تو اس کا کھانا پینا بھی جائز ہے اور استعمال و بیع وغیرہ بھی اس بات کا خیال نہ کریں کہ نجاست گرتی ہوئی دیکھ لی ہے بلکہ اس کو اسی درجہ میں خیال کریں گے کہ جیسے اس میں تھوک و رینٹ وغیرہ گر گئی ہو، البتہ جو شخص غیر جاری پانی میں پیشاب کر دے تو اس کا حکم جدا ہے کہ اس کے لئے اس پانی سے وضو غسل جائز نہ ہوگا، اور دوسرا پانی نہ ہو تو تیمم جائز ہوگا، لیکن وہ پانی ظاہری ہے اگر پیشاب سے اس کے اوصاف نہ بدلے ہوں تو اس کو وہ شخص بھی اور اس کے علاوہ دوسرے سب لوگ پی سکتے ہیں اور دوسرے لوگ تو اس سے وضو غسل بھی کر سکتے ہیں، اور اگر وہ شخص الگ جگہ پیشاب کرے اور وہ پیشاب بہہ کر پانی میں مل جائے تو اس صورت میں بھی اگر پانی کے اوصاف نہ بدلیں تو اس پانی سے وہ شخص بھی اور دوسرے بھی وضو غسل کر سکتے ہیں، الخ (محلی ۱۳۵-۱)۔

یہ ساری تحقیق کی داد ابن حزم ایسے بڑے محدث نے اپنی ظاہریت پسندی کا مظاہرہ کرنے کو اس حدیث کے سبب سے دی ہے جس میں ماء غیر جاری کے اندر پیشاب کرنے اور پھر اس میں وضو غسل کرنے کی ممانعت فرمائی گئی ہے گویا حدیث و قرآن سمجھنے کے لئے عقل و فہم کی ضرورت قطعاً نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ امام ترمذیؒ کو جزاء خیر دے کہ وہ معانی حدیث کو عقل و فہم کی روشنی میں سمجھنے والوں کی جگہ جگہ تمسین کر گئے ہیں۔

علم معانی حدیث: درحقیقت فن حدیث مع متعلقات نہایت اہم و عظیم القدر علم ہے اس کے حذاق بھی ہر مذہب میں خال خال ہی ہیں مگر علم معانی حدیث تو عفا صفت ہے اور اس کے حذاق ہزاروں میں سے ایک دو ملتے ہیں، ائمہ اربعہ کے اگرچہ ہر اہل مذہب میں چند قابل فخر ایسے محدثین و فقہا پائے جاتے ہیں، مگر الحمد للہ حنفیہ میں ایسے حضرات بہ کثرت موجود ہیں، خود مجلس تدوین فقہ میں بھی ان کی خاصی تعداد تھی، متاخرین حنفیہ میں سے علامہ ماردینی، علامہ زبیدی، علامہ عینی، شیخ ابن ہمام، علامہ قاسم بن قطلوبغا، ملا علی قاری، علامہ سندھی، علامہ زبیدی وغیرہ بھی اسی شان کے محدثین تھے۔

دوسرے مذاہب میں علامہ ابن عبد البر، محقق ابن دقیق العید، علامہ غزالی، ابن العربی، حافظ ابن حجر، حافظ ابن تیمیہ، حافظ ابن قیم وغیرہ بھی اسی درجہ کے سمجھے جاتے ہیں اگرچہ حافظ ابن تیمیہ کے یہاں بھی بعض اوقات ظاہریت پسندی کا عنصر نمایاں ہو جاتا ہے اور چند مشہور مسائل میں ان کا تفرد اور پھر اس پر اصرار و جمود اسی قبیل سے ہے یہاں موقع کی مناسبت سے ذکر کیا جاتا ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں چونکہ انھوں نے مالکیہ کا مذہب اختیار کیا ہے تو حدیث لا یسولن احدکم فی الماء الدائم الذی لا یجری ثم یغسل منه کا مطلب یہ ٹھہرایا کہ شارع علیہ السلام کا مقصد اس امر کی عادت بنانے سے روکنا ہے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پھر ہمارے اور مالکیہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ وہ حس و مشاہدہ کا اعتبار کرتے ہیں اور ہم متبلی بہ کے غلبہ نطن کا اعتبار کرتے ہیں، اور اس میں شبہ نہیں کہ اکثر ابواب میں شریعت نے غلبہ نطن کا ہی اعتبار کیا ہے، حس و مشاہدہ کا نہیں کیا، تو جب دوسرے ابواب میں ایسا ہے تو یہاں بھی ہونا چاہیے، پھر فرمایا: ہر مذہب پر یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ مسئلہ زیر بحث کی کسی نہ کسی حدیث کو متروک یا مآول ٹھیرائے، مگر امام اعظم کے مذہب پر اس مسئلہ میاہ سے متعلق کوئی حدیث بھی متروک نہیں ہوتی، امام صاحب کی دقت نظر کے طفیل سب احادیث بسر چشم معمول بہا بن جاتی ہیں۔

امام صاحب کے نزدیک حق تعالیٰ نے دنیا میں مختلف اقسام کے پانی پیدا فرمائے ہیں اور ہر قسم کے احکام بھی جدا جدا قرار دیئے ہیں، ہر قسم کے لئے اس کے خاص حکم کی رعایت اور ہر ایک کو اپنے مرتبہ میں رکھنا موزوں و مناسب ہے، اسی لئے ایک آیت یا حدیث کے تحت تمام اقسام و احکام کو داخل کر دینا مناسب نہیں۔

(۱) مثلاً نہروں، دریاؤں اور سمندروں کے احکام الگ ہیں، کہ وہ نجاستوں سے متاثر و متغیر نہیں ہوتے، اس لئے ان کے بارے میں کوئی ممانعت بھی وارد نہیں ہے اور اس سے طہارت بھی بلا قید حاصل کر سکتے ہیں۔

(۲) جنگلات و صحراؤں کے چٹھے جھیلیں، وغیرہ کہ ان کا پانی مستقل رہتا ہے، اوپر سے صرف بھی ہوتا ہے مگر نیچے کے قدرتی سوت اس

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) کیونکہ عدم تغیر کی صورت میں پیشاب کرنے سے پانی ابھی نجس تو ہوا نہیں، وہ تو پاک ہی رہا، البتہ اگر ایسے ہی بار بار پیشاب کریں گے تو بالآخر پانی کے اوصاف بدل ہی جائیں گے جو حکم نجاست کا موجب ہوگا (جو مالکیہ کا مذہب ہے) غرض حافظ ابن تیمیہ بھی یہاں کچھ دور تک ابن خرم کے راستے پر چل گئے، اور یہاں سے ان کے ذہن کا وہ رخ بھی معلوم ہو جاتا ہے جس کے سبب باوجود اپنے بے نظیر جمع و وسعت علم کے بھی چند مسائل میں تفرد کا ارتکاب فرما گئے۔ عفا اللہ عنہم بفضلہ و کرمہ

حضرت شاہ صاحب فرمایا کرتے تھے کہ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کو یہ مغالطہ غم غفلت سے ہوا، حالانکہ معانی الآثار امام طحاوی میں خود راوی حدیث حضرت ابو ہریرہ کا فتویٰ منقول ہے، جس میں ان سے سوال ہوا کہ کیا راستہ چلتے کوئی گڑھا ملے جس میں پانی ہو تو اس میں پیشاب کر سکتا ہے؟ فرمایا: ”نہیں! کیونکہ ممکن ہے دوسرا اس کا بھائی وہاں سے گزرے اور وہ اس پانی کو پیچھے یا اس سے غسل کرے۔“ اس سے صاف معلوم ہوا کہ وہ پانی پہلے آدمی ہی کے پیشاب کرنے سے ناپاک ہو چکا، اور پیشاب کرنے کی ممانعت اس لئے ہے کہ اس کے بعد اس کو پینا، یا اس سے وضو و غسل درست نہیں رہا۔

(۲) مالکیہ: امام مالک سے تین اقوال منقول ہیں (۱) پانی میں نجاست پڑ جائے تو پانی کے اوصاف بدل جانے سے وہ نجس ہوگا، ورنہ پاک رہے گا (۲) بغیر تغیر کے بھی نجس ہو جائے گا (۳) بغیر تغیر کے مکروہ ہوگا۔

(۳) شافعیہ: جس پانی میں نجاست گرے، اگر وہ دو قلعے سے کم ہے تو نجس ہو جائے گا، اگر قلعین یا زیادہ ہے تو نجس نہ ہوگا، قلعہ سے مراد بڑا منکح ہے، امام نووی سے منقول ہے کہ ایسا بڑا منکح جس میں دو قلعے یا کچھ زیادہ کی گنجائش ہو، دار قطنی نے عام بن منذر سے نقل کیا کہ قلوں سے مراد خوابی عظام (بڑے مکے) ہوتے ہیں، حافظ ابن حجر نے تلخیص میں لکھا کہ اسحاق بن راہویہ خابہ تین قلعے کی گنجائش رکھنے والے مکے کو کہتے ہیں، خود امام شافعی نے اپنی کتاب ام میں فرمایا: احتیاط اس میں ہے کہ قلعہ سے مراد وہ منکح ہے جس میں ڈھائی قلعے (منکحوں کی گنجائش ہو) اور جب پانی پانچ قلعے (منکح) ہوگا تو اس میں نجاست کا اثر نہ ہوگا۔ خواہ وہ مکے میں ہو یا کسی اور چیز میں (الفتح الربانی ۱۲۶)۔

شافعیہ و حنابلہ نے دو قلوں کی مقدار پانچ سو رطل عراقی قرار دی ہے، جو مصری رطل سے چار سو چھیالیس اور تین سو رطل ہوتے ہیں، مریح مساحت کے لحاظ سے تقریباً سو ذراع طول، عرض و عمیق میں اور دوسرا مساحت میں تقریباً ایک ذراع طول میں اور ڈھائی ذرع گہرائی متوسط القدا آدمی کے ذراع سے (الفتح الربانی ۱۲۷)۔

(۴) حنابلہ: امام احمد سے ایک قول تو موافق مذہب امام شافعی ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ بول آدمی اور دوسری نجاستات میں فرق ہے۔ یعنی اگر دو قلوں سے زیادہ مقدار پانی میں بھی کوئی شخص پیشاب کر دے تو اس سے پانی نجس ہو جائے گا، دوسری نجاستوں میں یہ حکم نہیں ہے۔ وہ جتنی بھی پانی میں پڑ جائیں، جب تک پانی کے اوصاف متغیر نہ ہوں، وہ پاک رہے گا۔ تیسری ایک روایت امام احمد سے یہ بھی ہے کہ اگر پانی قلعین سے کم ہو تو نجاست گرنے سے نجس نہ ہوگا بلکہ پاک رہے گا، جب تک پانی کے اوصاف نہ بدل جائیں (امانی الاجارۃ۔ اختصار النصارح) (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کو بڑھاتے رہتے ہیں، لوگ ان سے فائدہ اٹھاتے ہیں، عام طور سے ان میں گندگی و نجاست نہیں ڈالی جاتی نہ اس کا وہاں ہونا متیقن ہوتا ہے لیکن ان کی ضابطہ کی کوئی ایسی حفاظت بھی نہیں ہوتی، جس سے نجاست کا احتمال بھی باقی نہ رہے، اس لئے زیادہ نازک طبع و نظافت پسند لوگ ان کا پانی استعمال نہیں کرتے، حدیثِ قلعین کا تعلق ایسے ہی پانی سے ہے کہ محض اوہام و خیالات کے تحت ان کو نجس نہ سمجھا جائے، اس کا تعلق فلوٹات سے تھا اسی لئے عنوان میں بھی اس لفظ کو اختیار کیا گیا ہے اور درندے اس سے پانی پی جاتے ہیں، ان کی رعایت سے حکم بتلایا گیا اور قلعین کا ذکر اس لئے فرمایا کہ عام طور سے اتنے پانی میں معمولی نجاست کا اثر ظاہر نہیں ہوتا، ورنہ اس کے ذکر سے مقصود تحدید نہیں بلکہ تنویع و تقریب ہے اس لئے لفظ اوٹلاٹا بھی وارد ہے اور اس کو شک پر محمول کرنا درست نہیں جو شوافع نے سمجھا ہے۔

اگر حدیثِ قلعین کو شوافع کے خیال کے مطابق تحدید پر محمول کریں تو اس حدیث کو ”غریب فی الباب“ ماننا پڑے گا، کیونکہ مسئلہ میاہ میں بہ کثرت احادیث وارد ہونے کے باوجود کسی میں قلعین کا ذکر نہیں ہے، بجز طریق ابن عمر کے، اور ان میں سے بھی ان کے بہت سے تلامذہ نے روایت نہیں کیا، لہذا اس حدیث کی ندرت روایت اور دوسرے حضرات صحابہ کا اس سے بحث نہ کرنا صاف طور سے بتلاتا ہے کہ وہ تحدید جو شوافع نے اس سے سمجھی ہے، مراد مقصود نہیں ہے بلکہ صرف ایک طرزِ تعبیر ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) (۵) حنفیہ: تھوڑے غیر جاری پانی میں کوئی بھی نجاست گر جائے تو وہ نجس ہو جائے گا، خواہ پانی کے اوصاف اس نجاست سے متغیر ہوں یا نہ ہوں اور اگر وہ کثیر اور حکم جاری ہے تو نجاست سے ناپاک نہ ہوگا، اور کثیر وہ ہے کہ اتنی دور میں پھیلا ہوا ہو کہ اس کے ایک طرف نجاست پڑے تو اس کا اثر دوسرے حصے تک نہ پہنچے، اور اس کو پانی استعمال کرنے والے کی رائے پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ اپنے علم و مشاہدے سے جو رائے قائم کرے گا۔ وہی شرعاً بھی معتبر ہوگی، غرض اس معاملہ میں غلبہ ظن کا اعتبار کیا گیا ہے کہ اسی کا انسان مکلف ہے ائمہ حنفیہ اور متقدمین کا فیصلہ تو یہی تھا، اور امام محمدؒ نے غصینی اندازہ ماء کثیر کا جو کیا تھا اس سے بھی رجوع فرمایا تھا تاکہ بغیر شریعت کی تصریح کے تحدید و تعیین بلا دلیل شرعی کا ارتکاب لازم نہ آئے۔ بعد کے حضرات فقہاء حنفیہ نے سہولت، عوام کے خیال سے کچھ اندازے بتلائے، جن کو اصل مذہب قرار نہیں دے سکتے وہ اندازے، ۷۷ ذراع مربع سے ۲۰۰ ذراع مربع تک ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ قلعین والے مذہب سے، مذہب حنفیہ کی توفیق و تطبیق درست نہیں ہو سکتی کیونکہ اوپر بتلایا جا چکا کہ قلعین کا اندازہ ۱/۴ یا ۱/۳ ذراع مربع ہے، اور جس کو ۶×۶ باشت کہا گیا ہے وہ ۳×۳ ذراع مربع ہوا، جبکہ فقہاء حنفیہ سے کوئی قول ۷۷ ذراع مربع سے کم نہیں ہے۔

دوسرے توفیق مذکور سے یہ خرابی ہوگی کہ مثلاً موجودہ دور کے اکثر بیشتر کنویں ۳ ذراع یعنی ۱/۲-۱/۳ گز سے زیادہ ہی چوڑے ہوتے ہیں تو کیا ان کی پاکی و ناپاکی کے بھی سارے احکام حسب توفیق مذکور بدل دیئے جائیں گے؟

غرض ہم اس تحقیق کو نہیں سمجھ سکے کہ دو قلع پانی ۶×۶ باشت مربع میں پھیل کر غدیرِ عظیم کے برابر ہو جائے گا، جو حنفی نقطہ نظر سے ماء کثیر ہے اور جس کے ایک طرف حرکت دینے سے دوسری طرف حرکت نہیں ہوتی۔

تحقیق مذکور کو الکوکب الدرۃ ۳۲۱-۱ میں اور المانی الاحبار ۷۷-۱ میں نقل کیا گیا ہے، صاحبِ مرعۃ نے حضرت گنگوئیؒ اور حضرت مولانا عبدالحیؒ کی بعض عبارات حنفیہ کے خلاف بطور حجت پیش کرنے کو نقل کی ہیں، ہم ان کے بارے میں کسی آئندہ موقع پر بحث کریں گے اور حضرت مولانا عبدالحیؒ کے بارے میں علامہ کوثریؒ کا حسب ذیل جملہ بھی ناظرین کے غور نظر رہنا چاہیے۔

”الشیخ محمد عبدالحی الملکونی:- اعلم اہل عصرہ باحادیث الاحکام، الا ان لد بعض آراء شاذة، لا تقبل فی المذہب، واستلزمہ لکتاب التجویع من غیر ان تعرف دخائلہا، لایکون مرصفاً عبدمن يعرف ماہنا لک“ (تقدیم ص ۳۹)

اس کے بعد گزارش ہے کہ تحفۃ الاحوذی ۶۷-۱ میں ظاہر یہ کا مذہب غلط نقل ہوا ہے کہ ”پانی نجاست سے نجس نہ ہوگا خواہ اس کے اوصاف بھی بدل جائیں“ حنفیہ کے مسلک کی تصحیف اور مسلکِ قلعین کی تقویت میں بھی جو کچھ کلام کیا ہے اس کی حیثیت یکطرفہ دلائل کی ہے، اور حاصل و غرض دل ٹھنڈا کرنے سے زیادہ نہیں ہے۔

صاحبِ مرعۃ نے ۳۱۱-۱ میں مذہب ظاہریہ و مالکیہ کو ایک کر دیا ہے، حالانکہ اوپر دونوں کا فرق واضح کیا گیا ہے اور امام مالک سے قین اقوال منقول ہیں اسی طرح حنابلہ و شافعیہ کا مذہب ایک بتلایا گیا ہے، حالانکہ امام احمد سے بھی روایات نقل ہوئی ہیں۔ واللہ المسحان

قلتین سے تحدید سمجھنے والوں پر ایک بڑا اعتراض یہ بھی وارد ہے کہ صحیحین کی حدیث لایبولن احد کم الخ سے ثابت ہوا کہ پیشاب کر کے وضو غسل نہ کرے، مگر یہ لوگ کہیں گے کہ اگر وہ پانی بقدر قلتین ہے تو اس میں پیشاب کرنے کے بعد بھی وضو غسل کر سکتا ہے، یہ فیصلہ صاف طور سے حدیث کے خلاف ہوگا۔

(۳) ایک قسم کنوؤں کے پانی کی ہے کہ ان میں اگر نجاست پڑ بھی جاتی ہے تو ان کا پانی لوگ استعمال کے لئے نکالتے رہتے ہیں، اس لئے نجاستیں بھی صاف ہوتی رہتی ہیں، حدیث بئیر بضاع کا تعلق ایسے ہی پانی سے ہے اور اس کے پاک ہونے کا حکم شارع علیہ السلام نے اسی لئے دیا ہے کہ نجاستیں ایسے ہر وقت کے اور سب کے استعمال کے کنوؤں میں جان بوجھ کر تو کوئی ڈال نہیں سکتا، اگر غلطی سے پڑ گئیں یا کہیں سے خود بہہ کر اس میں پہنچ گئیں تو وہ پانی کے ساتھ باہر نکل کر صاف ہو جائیں گی، اور پانی پاک رہ جائے گا کیونکہ یہ بات تو کسی کی عقل میں آ ہی نہیں سکتی کہ نجاستوں کے بئیر بضاع میں موجود ہوتے ہوئے حضور اس کے پانی کو پاک فرماتے۔ پھر یہ بھی معلوم ہوا کہ اس کے پانی سے باغ سیراب کئے جاتے تھے، بڑا کنواں ہوگا، جس کا پانی ٹوٹا نہ ہوگا، اور اس کے نیچے سے سوت اٹلتے رہتے ہوں گے، بعض محدثین نے جو اس کا ماء جاری لکھا ہے وہ بھی غالباً اسی لحاظ سے ہے۔ غرض میاہ آبار کا حکم بتلایا گیا ہے کہ وہ نجاستوں سے نجس ضرور ہو جاتے ہیں، مگر وہ نجاست نکلنے کے بعد تھوڑا یا کل پانی نکلنے سے پاک بھی ہو جاتے ہیں ایسا نہیں کہ ہمیشہ کے لئے نجس ہی ہو جائیں۔

یہی مطلب ہے الماء طہور لا ینجسہ شیء کا کہ وہ ایسے نجس نہیں ہو جاتے کہ پھر پاک نہ ہو سکیں جیسے حدیث میں ہے ان المؤمنین لا ینجس و ان الارض لا ینجس یعنی ایسے نجس نہیں ہوتے کہ پاک نہ ہو سکیں، یا اس لئے فرمایا کہ لوگ برتنوں کی طرح کنوؤں کی بھی دیواریں وغیرہ اندر سے اچھی طرح دھو کر پاک کرنے کو ضروری سمجھیں گے تو فرمایا کہ وہ ایسے نجس نہیں ہوتے جیسا تم سمجھتے ہو اور برتنوں کی طرح دھونا چاہتے ہو، کیونکہ اس میں تعب و دشواری ہے اور دھونے کے بعد بھی دیواروں کا پانی اندر گرے گا، برتن کی طرح باہر کو پھینکنا سہل نہیں، اس لئے کنویں کی دیواروں وغیرہ کو دھونا شرعاً معاف ہو گیا۔ حدیث اذا استیقظ احدکم من منامہ الخ مالکیہ کے بظاہر خلاف ہے کہ اس سے پانی کا نجاست کے سبب سے نجس ہونا ہر حالت میں معلوم ہوتا ہے خواہ وہ نجاست کم ہی ہو جس سے پانی کے اوصاف بھی متغیر نہ ہوں۔ اور معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ ہی کی تحقیق زیادہ صحیح ہے۔

(۴) ایک قسم کا پانی وہ ہے جو بستیوں اور گھروں کے اندر مختلف چھوٹے بڑے برتنوں میں جمع کیا جاتا ہے، اور اسی لئے حدیث کے عنوان میں بھی اس کو اختیار کیا گیا ہے۔ حدیث طہور اناء احدکم اذا ولغ فیہ الکلب الخ اور حدیث اذا استیقظ احدکم من منامہ فلا یغمس یدہ فی الاناء الخ میں اناء کا لفظ موجود ہے گھروں کے اندر اکثر ایسے ہی اتفاقات پیش آیا کرتے ہیں کہ کتے نے پانی وغیرہ کے برتن میں منہ ڈال دیا یا پانی پی لیا یا اس میں چوہا گر گیا، یا کسی نے مشتبہ ہاتھ بغیر دھوئے ڈال دیا وغیرہ چنانچہ ان سب امور کا ذکر احادیث میں ملتا ہے۔

ایسے پانی کا حکم شریعت نے یہ بتلادیا کہ وہ پانی و برتن دونوں نجس ہو جائیں گے اور ان کو پاک کرنے کی بجز اس کے کوئی سہیل نہیں کہ اس پانی کو پھینک دیا جائے اور برتن کو دھو کر پاک کر لیا جائے۔

حدیث قلتین کے بارے میں مزید افادات انور

فرمایا: اس حدیث کی بعض شوافع نے حمسین اور بعض نے تسع کی ہے اور محقق ابن عبد البر مالکی اور قاضی اسماعیل مالکی نے تعلیل کی ہے، صاحب ہدایہ نے امام ابو داؤد سے بھی تعلیل نقل کی ہے جو بظاہر صراحۃً نہیں ہے بلکہ ان کے طریقہ بحث ۹ سے استنباط کی گئی ہے حافظ ابن حجر

نے امام طحاوی سے تصحیح نقل کی ہے جو ہمیں معانی الآثار و مشکل الآثار میں نہیں ملی وہ بھی شاید ان کے طرز بحث سے استنباط کی گئی ہو، امام غزالی شافعیؒ نے بھی متعدد طریقوں سے اس حدیث پر کلام کیا ہے ابن قیمؒ نے تو ۱۵ طریقوں سے ۲۰ ورق سے زائد میں بحث کی ہے۔ انھوں نے یہ بھی ثابت کیا کہ حدیث مرفوع نہیں بلکہ ابن عمر کا قول ہے کیونکہ ابن عمر کے بڑے تلامذہ نے اس کو مرفوعاً روایت نہیں کیا اور یہ بھی ثابت کیا کہ اس حدیث پر حجاز، عراق، شام، یمن وغیرہ کہیں بھی عمل نہیں ہوا، اگر یہ نبی کریم کی سنت ہوتی تو ان سب سے پوشیدہ نہ رہتی۔

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا ایک قابل قدر نکتہ

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: حافظ ابن تیمیہ نے اپنے فتاویٰ میں لکھا کہ حدیث قلتین کا مقصد بھی حدیث پیر بضاعہ کی تائید ہے کہ حکم طہارت و نجاست ماء کا مدار حمل حسی پر ہے، اگر پانی نے نجاست کو بچھالیا کہ اس کا کوئی ظاہری اثر اس پر ظاہر و نمایاں نہ ہو تو پاک رہا ورنہ نجس ہو گیا، گویا اصل مدار تغیر و عدم تغیر ہی پر ہوا اگرچہ ظاہر میں قلتین پر مدار معلوم ہوتا ہے اس کی نظیر یہ ہے کہ ترمذی میں حدیث ہے بساب الوضوء من النوم فانہ اذا اضطجع استرخت مفاصلہ۔ کہ بظاہر حکم نقض وضو اضطجاع کے ساتھ معلوم ہوتا ہے، حالانکہ اصل مدار حکم سب کے نزدیک استرخاء مفاصل پر ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: یہ دقیقہ قابل قدر ہے۔

آخری گزارش

علامہ محقق سبط ابن الجوزیؒ نے ”الانتصار والترجیح للمذہب الصحیح“ ۱۹ میں لکھا کہ حدیث قلتین کو بخاری و مسلم نے روایت نہیں کیا، اور حنفیہ نے اپنے مسلک کی بنیاد حدیث صحیحین لا یبولن احدکم پر قائم کی ہے اگرچہ ترک حدیث قلتین کو بھی نہیں کیا۔ (کما حقہ الشیخ الانور) اسی طرح محدث خوارزمیؒ نے بھی ”جامع مسانید الامام الاعظم“ ۳۳۱ میں لکھا ہے۔

مندرجہ بالا تصریحات سے ناظرین کو اندازہ ہو گیا ہوگا کہ حسب ارشاد حضرت شاہ صاحبؒ مسئلہ میاہ میں ائمہ حنفیہ ہی کا مسلک دوسرے مذاہب سے زیادہ قوی، زیادہ صحیح و ثابت بالکتاب والسنہ ہے۔ واللہ اعلم عند اللہ تعالیٰ۔

نیز حضرت شاہ صاحبؒ کے اس ارشاد کی بھی تصدیق ملنی شروع ہو گئی ہے کہ احادیث صحیح بخاری میں بہ نسبت دیگر مذاہب کے حنفیہ کی تائید زیادہ ملے گی اور اس کے ساتھ حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے ارشاد فیوض الحرمین کو بھی حافظہ میں تازہ رکھیں ”ان فی المذہب الحنفی طریقة انیقة ہی اوفق الطرق بالسنة المعروفة التي جمعت و نقتحت فی زمان البخاری و اصحابہ۔“ (وہ بہترین صاف ستھرا طریقہ جو امام بخاری و دوسرے محدثین زمانہ بخاری کی جمع و شیخ شدہ احادیث و سنن کے زیادہ موافق و مطابق ہے مذہب حنفی ہی کا ہے)

حافظ ابن حزم ظاہری کی حدیث فہمی کا ایک نمونہ

حدیث الباب پر ”بحث و نظر“ ختم ہو رہی ہے اور مسئلہ میاہ کی اہمیت کے پیش نظر کافی لمبی بحث آچکی ہے، تفصیل مذاہب کے ذیل میں ہم نے ظاہریہ کا مذہب اجمالی الا بن حزم سے نقل کیا تھا، جس میں مذاہب ظاہریہ کے مسائل بڑی تفصیل و تشریح سے دیئے گئے ہیں اور ساتھ ہی کتاب مذکور احادیث و آثار کا نہایت بیش قیمت ذخیرہ ہے اور وہ بھی اس درجہ کا کہ فن حدیث کا کوئی اچھا استاذ یا محقق مصنف اس کے مطالعہ سے مستغنی نہیں ہو سکتا، کیونکہ ابن حزم اپنی ظاہریت کے باوجود بہت بلند پایہ محدث و عالم آثار تھے، اور جہاں ان کی طبیعت کھل جاتی ہے احادیث و آثار کا ڈھیر لگا دیتے ہیں، اس لئے راقم الحروف کو یہ کتاب نہایت عزیز ہے اور استفادہ۔ جوابدہی دونوں اہم اغراض کے تحت اس کا مطالعہ ضروری قرار دیا ہوا ہے واللہ الموفق۔

پہلے بتلایا گیا کہ فنِ حدیث میں ”فہم معانی حدیث“ کا درجہ کتنا بلند و بالا ہے، اس وصف میں ائمہ مجتہدین اور ان کے مخصوص تلامذہ مستر شہین کا مقام نہایت اعلیٰ و ارفع ہے اور اسی نسبت سے ان کے علوم و آداب و نظریات سے جو جتنا بھی دور ہوتا گیا اتنا ہی اس وصف سے محروم نظر آیا خواہ وہ طبقہ ظاہریہ سے ہو یا طاعنین و منکرین تقلید میں سے، یہ ایک حقیقت ہے، جس کو ناظرین انوار الباری پوری طرح جان لیں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔ مسئلہ میاہ میں حافظ ابن حزم کے جس مسئلہ ۱۳۶ کی عبارت بیان مذہب کے لئے ہم نے نقل کی تھی اس کے ضمن میں انھوں نے متعلقہ تمام احادیث و آثار سے بحث کی ہے اور حسبِ عادت تمام مذاہب ائمہ مجتہدین پر تنقید بھی کی ہے، جس کا جواب حنفیہ کی طرف سے ہماری بحث و نظر میں اوپر آچکا ہے یہ بحث ۱۳۵-۱۶۸ تک درج ہے اور قابلِ دید ہے، مگر یہاں ہمیں اس کا ایک جزو اور نقل کرنا ہے جس سے معلوم ہوگا کہ ظاہریت یا تقلیدِ ائمہ سے بے زاری، ایک اچھے خاصے بحرِ عالم کو بھی، عقل و خرد سے کتنی دور پھینک دیتی ہے۔

حدیث لا یولن الخ سے علامہ ابن حزم ظاہری یہ سمجھے ہیں کہ حضور اکرم نے غیر جاری پانی میں پیشاب کرنے اور پھر اس سے وضوء و غسل کرنے کی ممانعت فرمائی ہے، اس لئے یہ ممانعت اسی پیشاب کرنے والے کے ساتھ خاص رہے گی، دوسرا آدمی اس سے وضوء و غسل کر سکتا ہے اور دوسرا ارشاد یہ ہوا..... کہ ممانعت صرف پیشاب کی ہے اگر اس پانی میں پاخانہ کر دے تو کچھ حرج نہیں نہ اس کی ممانعت ہے یعنی اسی پانی سے خود بھی دوسرے بھی وضوء و غسل کر سکتے ہیں، اس پر کسی نے ان کے مذہب پر اعتراض کیا کہ یہ آپ نے بائل و غیر بائل کا فرق اور بائل و محفوظ کا فرق کہاں سے سمجھ لیا؟ تو ابن خرم نے ۱۵۷-۱۵۹ میں اس کا جواب یہ دیا کہ جس طرح تم زانی و غیر زانی، سارق و غیر سارق، مصلی و غیر مصلی میں فرق کرتے ہو، ایسے ہی ہم نے بھی حدیث سے فرق مذکور نکال لیا، اگر فرق نہ ہوتا تو حضور کیا بیان سے عاجز تھے آپ نے جس طرح بائل کو پیشاب سے روک دیا، دوسروں کو بھی صراحت سے روک سکتے تھے، جب نہیں روکا تو معلوم ہوا کہ وہ اس ممانعت سے مستثنیٰ ہیں۔

امام طحاوی کی حدیث فہمی کا نمونہ

جس طرح ابن خرم یا بعض دوسرے ظاہریت پسند محدثین، عدم فہم معانی حدیث کے معاملہ میں انگشت نمائی کے قابل ہیں اور اس کی مثال اوپر ذکر ہوئی، تمام محدثین عظام میں سے امام طحاوی کا درجہ فہم معانی میں نہایت ممتاز نظر آتا ہے، جس کا نمونہ بھی اس وقت سامنے ہے سب سے پہلے کتاب الطہارۃ سے اپنی مشہور و معروف اور بے نظیر حدیث تالیف ”معانی الآثار“ کو شروع فرمایا اور اہمیت و ضرورت کی وجہ سے اول باب الماء یقع فیہ النجاسة ذکر فرمایا، جس کے بارے میں احادیث و آثار کا مستند ذخیرہ مع تشریحات و اقوال اکابر محدثین ”امانی الاحبار شرح معانی الآثار“ کے ۴ سے ۵۹ تک پھیلا ہوا ہے اس میں سب سے پہلے وہ احادیث لائے جن سے امام مالکؒ نے استدلال کیا ہے (کہ وہ میاہ کے مسائل میں اوضاعِ مذہب ساتھ ہی ان کے استدلال کی طرف بھی اشارہ فرمایا اس کے بعد مسلکِ حنفی کے دلائل احادیث و آثار سے لکھے) جو اوسطِ مذہب ہے پھر مسلکِ امام شافعی کے دلائل اور ان کے جوابات ارقام فرمائے، اس ذیل میں بہترین ترتیب کے ساتھ متعلقہ احادیث و آثار صحابہ و تابعین کی روشنی میں مسائل کا فیصلہ سامنے ہو گیا، اور اسی ایک نمونہ سے معلوم ہوگا کہ امام طحاویؒ کی نظر معانی حدیث پر کتنی گہری اور عمیق تھی۔ جزاہ اللہ عنا وعن مسائر الامۃ خیر الجزاء۔

بَابُ غَسْلِ الرَّجُلَيْنِ وَلَا يَمْسَحُ عَلَى الْقَدَمَيْنِ

(دونوں پاؤں دھونا اور قدموں پر مسح نہ کرنا)

(۱۶۲) حَدَّثَنَا مُوسَى قَالَ لَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ أَبِي بَشِيرٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ مَاهَكٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ تَخَلَّفَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنَّا فِي سَفَرَةٍ فَأَذَرَ كُنَّا وَقَدْ أَزْهَقْنَا الْعَصْرَ فَبَجَعْنَا نَتَوَضَّأُ وَنَمْسَحُ عَلَى أَرْجُلِنَا فَنَادَى بِأَعْلَى صَوْتِهِ وَيْلَ لَنَا غُقَابٌ مِنَ النَّارِ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا.

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ ایک سفر میں ہم سے پیچھے رہ گئے، پھر کچھ دیر بعد آپ نے ہمیں پایا اس وقت عصر کا وقت تنگ ہو گیا تھا تو ہم وضوء کرنے لگے اور جلدی میں اچھی طرح پاؤں دھونے کی بجائے ہم پاؤں پر مسح کرنے لگے، یہ دیکھ کر دور سے آپ نے بلند آواز میں فرمایا "ایڑیوں کے لئے آگ کا عذاب ہے" یعنی خشک رہ جانکی صورت میں دو مرتبہ یا تین مرتبہ فرمایا۔
تشریح: مقصد ترجمہ الباب یہ ہے کہ وضوء میں پاؤں دھونا ضروری ہے، اور وہ بھی اچھی طرح کہ کوئی حصہ خشک نہ رہ جائے پاؤں کا مسح یا پوری طرح نہ دھونا کافی نہیں، حدیث الباب سے بھی یہی ثابت ہوا کہ جلدی میں یا کسی اور سبب سے بھی اگر پاؤں دھونے میں کوتاہی ہوگی تو مخالفت شرع کی وجہ سے عذاب کا استحقاق ہوگا۔

بحث و نظر

یہاں اشکال پیش آیا کہ امام بخاری نے اس باب کو باب الاستحجار اور باب المضمضہ کے درمیان کیوں داخل کیا؟ بظاہر اس کی وجہ مناسبت سمجھ میں نہیں آتی، محقق حافظ عینی نے فرمایا کہ پہلا باب استحجار والا تو باب در باب کے طور پر تھا اس لئے یہ باب در حقیقت باب الاستحجار کے بعد ہو گیا (امام بخاری نے اس میں اور باب المضمضہ دونوں میں فی الوضوء کا لفظ بھی بڑھایا ہے، اس سے بھی اشارہ ہوا کہ درمیان دونوں باب کو ترتیب ابواب کے نقطہ نظر سے نہ دیکھا جائے) رہا یہ کہ باب المضمضہ سے قبل باب غسل الرجلین کیوں لائے تو اس کی وجہ اثبات غسل کی اہمیت ہے کیونکہ فرقہ شیعہ کا رو کرنا ہے جو اس کی جگہ مسح کے قائل ہیں، چنانچہ امام بخاری نے اسی اہمیت کے پیش نظر اب بھی کئی ابواب قائم کئے ہیں، جن سے پاؤں کے مسح کا ابطال اور غسل کی فرضیت ثابت ہوتی ہے۔

ہم سمجھتے ہیں کہ اتنی وجہ مناسبت بہت کافی ہے، اور امام بخاری وضوء کے اصولی ابواب اور استطراد ابواب میں فی الوضوء کے اضافہ سے اشارہ بھی کر گئے ہیں، اس کے بعد حاشیہ لا مع ۵۔ اولاً وجہ عندی الخ سے مزید وجہ جو بیان کی گئی ہے کہ امام بخاری مامور بہ میں اپنی طرف سے بدل نکالنے کے طریقے کی مخالفت کرنا چاہتے ہیں، اس کو ہم نہیں سمجھ سکے کیونکہ جنھوں نے بدل نکالا ہے وہ بھی اپنی طرف سے نہیں کہتے بلکہ آیت کی جردالی قرأت سے استدلال کرتے ہیں یا چند احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں رجلین کا مسح مروی ہے، امام طحاوی نے ان کے استدلال اور وجہ مغالطہ کو تفصیل سے بیان کر دیا ہے، حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا کسی صحابی سے وضوء میں پاؤں دھونے کے سواء دوسری بات مسح وغیرہ ثابت نہیں ہے، بجز حضرت علیؓ، ابن عباسؓ والنس کے اور ان سے بھی اس سے رجوع ثابت ہو گیا ہے اس لئے عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ نے فرمایا کہ تمام اصحاب رسول کا پاؤں دھونے پر اجماع ہو چکا ہے۔

ابن رشد نے بدلیۃ المجتہد میں لکھا کہ اس معاملہ میں سبب اختلاف دو مشہور قرائتیں ہیں، کیونکہ قراءت نصب سے بظاہر غسل اور قراءت جر سے بظاہر مسح ثابت ہوتا ہے۔

غرض اہل سنت اور جمہور امت کا مسلک اگرچہ نہایت قوی اور عمل متصل و نقل متواتر سے ثابت ہے مگر امامیہ کے مسلک مذکور کو من عند نفس قرار دے کر کوئی توجیہ کرنا محال نظر ہے گو مذہب حق کے دلائل کی موجودگی میں ان کا جمود اور باطل پر اصرار اپنی طرف سے بدل نکالنے سے بھی زیادہ بدتر صورت میں پیش ہو جاتا ہے واللہ اعلم

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات

فرمایا: امام طحاویؒ کے نزدیک قوی سند سے پاؤں کا مسح بھی ثابت ہے، مگر وہ وضوء علی الوضوء کے بارے میں ہے، وضوء فرض کے لئے نہیں ہے، وہ نزال بن سبرہ کی روایت حضرت علیؓ سے ہے کہ حضرت علیؓ ظہر کی نماز پڑھ کر لوگوں میں بیٹھے رہے، پھر پانی منگوا کر چہرہ مبارک، ہاتھوں، سر اور پاؤں کا مسح فرمایا، اور بچا ہوا پانی کھڑے ہو کر پیا، پھر فرمایا کہ لوگ اس طریقے (کھڑے ہو کر پانی پینے) کو مکروہ سمجھتے ہیں، حالانکہ میں نے رسول ﷺ کو دیکھا ہے کہ اس طرح کرتے تھے اور یہ وضوء بغیر حدث کا ہے۔ (امانی الاحبار ۱: ۱۷۷)

پھر فرمایا شریعت میں وضوء کئی قسم کے ہیں، ایک وضوء فرض، ایک وضوء سونے کے وقت جو حدیث ابن عباسؓ میں ہے۔ ایک وہ جو ترمذی شریف "باب ما جاء فی التسمیۃ علی الطعام" میں ہے کہ حضور نے صحابہ کے ساتھ ٹرید، گوشت، بکجور وغیرہ تناول فرمائیں، پھر پانی لایا گیا تو آپ نے اس سے ہاتھ دھوئے، اور تر ہاتھوں کو چہرہ مبارک، بازوؤں اور سر پر پھیرا، اور فرمایا: اے عکراش! آگ سے پکی ہوئی چیز کھانے کے بعد کا وضوء یہ ہے، اس حدیث کی اسناد میں ضعف ہے تاہم اتنی بات تو راویوں کے الفاظ سے بھی ثابت ہوتی ہے کہ ان کے ذہنوں میں وضوء کے اور بھی اقسام ہیں کیونکہ وہ توضؤ وضوء وضوء وضوء کہتے ہیں، یعنی یہ وضوء نماز والا وضوء تھا، (دوسری اقسام کا نہیں تھا) لہذا حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے انکار کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔

۱۔ حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اپنے فتاویٰ میں اونٹ کا گوشت کھا کر وضوء ضروری ہونے کا اثبات کرتے ہوئے تحریر فرمایا کہ رسول اکرم کے کلام میں کہیں بھی وضوء کے لفظ سے نماز کے وضوء کے علاوہ دوسری چیز مراد نہیں ہے، البتہ توراۃ کی لغت میں ضرور وضوء کا اطلاق ہاتھ دھونے پر بھی ہوا ہے، چنانچہ حضرت سلمان فارسیؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے حضور سے عرض کیا: تورات میں برکت طعام کا سبب کھانے سے قبل وضوء آیا ہے، اس پر آپ نے جواب میں فرمایا: "برکت طعام کے لئے اس سے پہلے بھی وضوء ہے اور بعد کو بھی۔" اس حدیث کو صحت میں نزاع ہے اگر صحیح مان لی جائے تو گویا حضور نے لغت اہل توراۃ ہی میں جواب دیا ہے ورنہ لغت اہل قرآن میں وضوء کے لفظ سے آپ کی مراد وضوء معروف ہی ہوتا تھا۔ (فتاویٰ ابن تیمیہ رحمہ اللہ ۵: ۵۸)

امام ترمذی نے یہ حدیث "باب الوضوء قبل الطعام وبعده" میں ذکر کی ہے اور پھر لکھا کہ اس باب میں حضرت انسؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی روایت ہے، اور یہاں جو حدیث ہم نے قیس بن الرقیع سے روایت کی ہے ان کو حدیث میں ضعیف کہا گیا ہے لیکن منذری نے ترمذی کے کلام مذکور کو نقل کر کے لکھا: یہ قیس بن الرقیع صدوق ہے اس میں کلام سوج حفظ کے سبب کیا گیا ہے جس سے یہ سند حسن کی حد سے خارج نہیں ہوتی (تحفۃ الاحوذی ۱: ۹۷)

بجونسائی کے سنن اربعہ نے ان سے روایت کی ہے حضرت شعبہ نے معاذ بن معاذ سے فرمایا، دیکھو یحییٰ بن سعید قیس بن رقیع پر تکبر کرتے ہیں نہیں قسم خدا کی ان پر تکبر کا کوئی حق نہیں ہے اور یحییٰ نے شعبہ کے پاس تکبر کی تو شعبہ نے ان کو زجر کیا، عفان نے قیس کو ثقہ کہا، اور سفیان ثوری و شعبہ بھی توثیق کرتے تھے، ابوالولید نے کہا کہ قیس ثقہ ہیں اور حسن الحدیث (امانی الاحبار ۲: ۱۶۲)

زین العرب نے کہا کہ حدیث وضوء اکلم اکلم الاہل میں مراد ہاتھ منکا دھونا ہے، خطابی نے کہا کہ وضوء سے مراد غسل یہ ہے، وضوء شرعی نہیں، ابن عربی نے کہا کہ اگر حدیث میں وضوء شرعی مراد ہوتا تو حضور اسی طرح تصریح فرماتے جیسے حدیث من جامع لم یزل یتوضا مکاتبا وضوءا للصلوة وغسل ذکرہ، میں تصریح فرمائی ہے (امانی الاحبار ۳: ۳۳۳)

حدیث طبرانی میں معاذ بن جبل سے مروی ہے کہ نبی کریم نے ما غیرت النار سے وضوء کا حکم بمعنی غسل الیدین والکفم نظافت کے لئے دیا ہے اور بزار میں ہے کہ حضرت معاذؓ نے فرمایا کہ آگ سے پکی ہوئی چیزیں کھانے کے بعد ہم وضوء اتنا ہی سمجھتے اور کرتے تھے کہ اپنی ہاتھ ومنہ دھولے (امانی الاحبار ۳: ۳۳۲)

ان سب تصریحات سے معلوم ہوا کہ وضوء کا اطلاق بمعنی لغوی و بمعنی شروع دونوں طرح ہوا ہے، اس لئے حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا دعویٰ مندرجہ بالا درست نہیں اور اسی لئے حضرت شاہ صاحبؒ نے اوپر کاریمارک کیا ہے۔ وضوء شرعی اکلم الاہل سے ہونا چاہیے یا نہیں اس کی مستقل بحث آگے آئے گی۔ انشاء اللہ تعالیٰ

بَابُ الْمَضْمَضَةِ فِي الْوُضُوءِ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ زَيْدٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (وضو میں کلی کرنا۔ اس کو ابن عباس اور عبد اللہ بن زیدؓ نے رسول اللہ ﷺ سے نقل کیا)

(۱۶۳) حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ قَالَ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الدُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عَطَاءُ ابْنُ يَزِيدَ عَنْ خُمَرَ أَنَّ مَوْلَى عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ أَنَّهُ رَأَى عُثْمَانَ دَعَا بِوُضُوءٍ فَأَتَرَغَ عَلَيْهِ يَدَيْهِ مِنْ إِنَاءٍ يَهْ فَغَسَلَهُمَا ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ أَدْخَلَ يَمِينَهُ فِي الْوُضُوءِ ثُمَّ تَمَضَّمَصَ وَاسْتَشَقَّ وَاسْتَشَقَّ ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا وَيَدَيْهِ إِلَى ابْصَرِ فَقَبِلَ ثَلَاثًا ثُمَّ مَسَحَ بِرَأْسِهِ ثُمَّ غَسَلَ كُلَّ رِجْلٍ ثَلَاثًا ثُمَّ قَالَ رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَوَضَّأُ نَحْوَ وَضُوءِي هَذَا وَقَالَ مَنْ تَوَضَّأَ وَضُوءِي هَذَا ثُمَّ صَلَّى رَكَعَتَيْنِ لَا يَخْدِثُ فِيهِمَا نَفْسَهُ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ.

ترجمہ: حمران مولیٰ عثمان بن عفان نے خبر دی کہ انھوں نے حضرت عثمانؓ کو دیکھا کہ انھوں نے وضوء کا پانی منگوایا، اور اپنے دونوں ہاتھوں پر برتن سے پانی لے کر پانی ڈالا، پھر دونوں ہاتھوں کو تین دفعہ دھویا، پھر اپنا داہنا ہاتھ وضوء کے پانی میں ڈالا، پھر کلی کی، پھر تین دفعہ منہ دھویا، پھر کہنوں تک تین دفعہ ہاتھ دھوئے، پھر سر کا مسح کیا، پھر ہر ایک پاؤں تین دفعہ دھویا، پھر فرمایا میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ میرے اس وضو جیسا وضوء فرمایا کرتے تھے، اور آپ نے فرمایا کہ جو شخص میرے اس وضوء جیسا وضوء کرے اور (خلوص دل سے) دو رکعت پڑھے۔ جس میں اپنے دل میں بات نہ کرے، تو اللہ تعالیٰ اس کے پچھلے گناہ معاف کر دیتا ہے۔

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ اس حدیث کو محدث ابن السکن نے بھی اپنی صحیح میں نکالا ہے اور اس میں یہ بھی تصریح کی ہے کہ مضمضہ واستشاق کو الگ الگ کیا جو حنفیہ کا مختار ہے، نیز اس میں یہ ہے کہ حضرت علی و عثمانؓ دونوں کو وضوء کرتے ہوئے دیکھا، دونوں نے ہر عضو کو تین تین بار دھویا تھا اور دونوں نے مضمضہ واستشاق کو الگ الگ کیا تھا، پھر دونوں نے فرمایا کہ ہم نے رسول کو بھی اسی طرح وضوء فرماتے ہوئے دیکھا ہے۔ مولانا ظہیر احسن نیوٹی نے لکھا کہ اس کی تخریج حافظ ابن حجرؒ نے بھی التلخیص النہج میں کی ہے لیکن تعجب ہے کہ اس کو محدث زبیلی حنفی اور محقق عینی نے ذکر نہیں کیا، حالانکہ یہ حنفیہ کی بہت واضح و صریح دلیل ہے اس کے علاوہ ہماری دوسری زیادہ صریح دلیل ابو داؤد کی حدیث طلحہ ہے جس کے لئے امام ابو داؤد نے باب کا عنوان بھی ”فی الفرق بین المضمضة والاستشاق“ قائم کیا کیونکہ فرق سے مراد فصل ہے اس کی سند میں اگرچہ کلام کیا گیا ہے، مگر ہمارے علماء نے اس کا جواب دیا ہے۔

بحث و نظر

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک اگرچہ کمال سنت تو دونوں کے تین تین بار سے ادا ہوتی ہے مگر اصل سنت صرف تین

۱۔ اس استدلال پر علامہ مبارکپوری نے تحفۃ الاحوذی شرح جامع الترمذی ۱۴۲-۱۴۱ میں لکھا کہ حافظ ابن حجر نے اس حدیث کو تلخیص میں ضرور ذکر کیا ہے، مگر اس کی تحسین یا تصحیح نہیں کی، لہذا جب تک اس کا حال معلوم نہ ہو اس سے استدلال درست نہیں صاحب تحفہ نے اس امر کو ملحوظ نہیں رکھا کہ محدث ابن السکن نے اپنی کتاب میں صرف صحیح احادیث ذکر کرنا التزام کیا ہے، اس لئے اس کی سب احادیث کو صحیح ہی کہیں گے، جب تک کہ کوئی علت و جرح سامنے نہ آجائے، اور حافظ نے بھی کوئی کلام نہیں کیا، تو اس سے بھی یہی معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک حدیث مذکور صحیح ہے، پھر اس امر سے انکار کسی کو نہیں کہ نبی کریم سے فصل و وصل دونوں ثابت ہیں، اختلاف صرف افضلیت و کمال کا ہے محض اداء سنت وصل سے بھی ہو جاتی ہے اور امام شافعیؒ سے بھی ایک روایت فصل کی ثابت ہے، پھر نزاع کیا رہ جاتا ہے؟ واللہ اعلم

عرفات سے بھی ادا ہو جاتی ہے، جیسا کہ رد المحتار، شرح الفقاریہ للشنی اور فتاویٰ ظہیریہ میں ہے اور یہی مسلک مختار ہے کہ دوسری حدیث سے بھی موافقت ہو جاتی ہے جو شیخ ابن ہمام کا طریقہ ہے۔

علامہ نووی نے شرح مسلم میں پانچ قول نقل کئے ہیں جن میں سے وصل بغرفہ واحدہ کو علامہ ابن قیم نے زاد المعاد میں رد کیا ہے اور لکھا کہ یہ صورت عملاً بہت ہی دشوار ہے نیز لکھا کہ ایسی صورت اس وقت ہوئی ہوگی جب آنحضرت نے سب اعضاء کو ایک ایک بار دھویا ہوگا، میرے نزدیک بھی حافظ ابن قیمؒ نے حدیث کی مراد مذکور صحیح سمجھی ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا کہ حدیث ابی داؤد میں کلام لیث بن ابی سلیم کی وجہ سے ہوا ہے اور اس لئے بھی طلحہ کی سند عن ابیہ عن جدہ غیر معروف ہے۔

حضرت علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں تحریر فرمایا: شیخ ابن ہمام نے لکھا کہ حدیث طبرانی میں لیث بن ابی سلیم کی روایت سے یہ صراحت منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے تین بار کلی کی اور تین بار ناک میں پانی دیا اور ہر دفعہ نیا پانی لیتے تھے، ابو داؤد نے اس کو مختصر روایت کیا ہے، علامہ نووی نے لیث بن ابی سلیم کے متعلق تہذیب الاسماء میں لکھا کہ ان کے ضعف پر علماء کا اتفاق ہے، حضرت علامہ عثمانیؒ نے لکھا کہ امام مسلم نے مقدمہ صحیح مسلم میں لیث مذکور کو دوسرے طبقہ کے رواد میں شمار کیا ہے اور مستند ٹھہرایا ہے۔ (فتح الملہم ۱۴۰۰)

امام ابن معین نے ان کو لا باس بہ کہا، امام ترمذی نے امام بخاری سے نقل کیا کہ لیث صدوق ہی غلطی کرتا ہے، عبد الوارث نے اوعیۃ العلم سے بتلایا وغیرہ (کافی المیزان) (فتح الملہم ۱۱۷)

سند مذکور کو خود امام ابو داؤد نے بھی ”باب صفۃ وضوء النبی“ میں محل نظر قرار دیا ہے اس طرح کہ امام احمدؒ سے یہ قول نقل کیا: ابن عیینہ کے بارے میں لوگوں کا خیال ہے کہ اس سند کو منکر سمجھتے تھے اور کہتے تھے کہ یہ طلحہ ابن مصرف عیینہ عن ابیہ عن جدہ کیا ہے؟ تو سند مذکور پر اعتراض یا تو والد طلحہ کی جہالت کے سبب ہو سکتا ہے یا جد طلحہ کے لئے عدم ثبوت صحابیت کی وجہ سے ہو سکتا ہے یا دونوں سبب ہو سکتے ہیں، مگر والد طلحہؒ تو مصرف تھے اور جد طلحہ کا نام محدث عبد الرحمن بن مہدی سے منقول ہے عمرو بن کعب یا کعب بن عمرو، اور انھوں نے یہ بھی کہا کہ شرف صحبت ان کو حاصل ہے، ابن معین نے نقل کیا کہ محدثین کہتے ہیں جد طلحہ نے نبی کریمؐ کو دیکھا ہے اور ان کے گھر کے لوگ کہتے ہیں کہ ان کو شرف صحبت حاصل نہیں ہوا، خلال نے ابو داؤد سے نقل کیا کہ میں نے طلحہ کی اولاد میں سے کسی سے سنا کہ ان کے دادا کو شرف صحبت حاصل ہوا ہے، شیخ ابن ہمام نے فرمایا جب اہل شان (محدثین) ان کے شرف صحبت کا اعتراف کر چکے ہیں تو بات محقق ہوگئی، اہل بیت اس کو جانتے ہوں یا نہ جانتے ہوں (اس کی کوئی اہمیت نہیں رہتی)

نیز ابن مؤلف عون الباری نے اس کے حاشیہ میں لکھا: سند مذکور کو لوگ جہالت مصرف وغیرہ کے سبب معلول کرتے ہیں لیکن ابن الصلاح نے اس سند کی تحسین کی ہے دیکھو السیل الجوار المتدفق علی حدائق الاذہار الشوکانی (فتح الملہم ۱۴۰۰)

”بذل المجود“ میں اعتراض مذکور کے جواب و حل کی طرف توجہ نہیں کی گئی، حالانکہ وہاں اس کی تحقیق و حل کا زیادہ موزوں موقع تھا۔

بَابُ غُسْلِ الْأَعْقَابِ وَكَانَ ابْنُ سِيرِينَ يَغْسِلُ مَوْضِعَ الْخَاتَمِ إِذَا تَوَضَّأَ

(ایڑیوں کو دھونا۔ ابن سیرین وضو کے وقت انگلی کی جگہ بھی دھویا کرتے تھے)

(۱۶۳) حَدَّثَنَا آدَمُ ابْنُ أَبِي إِيَّاسٍ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زَيَْادٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ وَكَانَ يَمُرُّ بِنَا وَالنَّاسُ

يَتَوَضَّئُونَ مِنَ الْمَطَهْرَةِ فَقَالَ أَسْبِغُوا الْوُضُوءَ فَإِنَّ أَبَا الْقَاسِمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ .:

ترجمہ:- محمد بن زیاد کہتے ہیں کہ میں نے ابو ہریرہؓ سے سنا وہ ہمارے پاس سے گزرے، اور لوگ لوٹے سے وضو کر رہے تھے آپ نے کہا اچھی طرح وضو کرو کیونکہ ابوالقاسم رضی اللہ عنہ نے فرمایا (خشک) ایڑیوں کے لئے آگ کا عذاب ہے۔

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ وضو میں ایڑیوں کے خشک رہنے پر وعید اس لئے آئی کہ بہت سے لوگ بے اعتنائی کرتے ہیں، جس کے سبب وہ خشک رہ جاتی ہیں اور وضو ناقص رہتا ہے، وعید سے معلوم ہوا کہ پاؤں کا پوری طرح دھونا فرض ہے، اس میں کوتاہی کرنا یا مسح کرنا کافی نہیں ہے، لہذا روافض کا رد ہو گیا، جو مسح کو جائز و کافی قرار دیتے ہیں، ابن جریر طبری کی طرف منسوب ہوا ہے کہ وہ غسل اور مسح دونوں کو جمع کرنے کے قائل تھے لیکن جیسا کہ علامہ ابن قیم نے بھی تصریح کی ہے، ابن جریر طبری دو ہوئے ہیں رافضی اور سنی، زیادہ مشہور سنی ہیں، اس لئے ذہن اسی طرف منتقل ہو جاتا ہے، اور بظاہر جمع کے قائل وہی شیعہ ہیں۔ یہ دونوں صاحب تفسیر گزر رہے ہیں۔

امام طحاویؒ نے معانی الآثار میں طویل کلام کیا ہے اور ان کا خیال یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک زمانے میں بجائے غسل کے رجليں کا مسح بھی رہا ہے جو حدیث الباب سے منسوخ ہو گیا، وہ ایک روایت بھی ایسی لائے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ لوگ پہلے مسح کرتے تھے مگر مسح سے مراد غسل خفیف بھی مراد ہو سکتا ہے اور یہ بھی کہ وہ پہلے زیادہ اعتناء پوری طرح پاؤں دھونے کا نہ کرتے ہوں گے بعض الفاظ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے مثلاً **فَاِتَّهِنَا إِلَيْهِمْ وَقَدْ تَوَضَّوْهُ أَوْ أَعْقَابَهُمْ تَلُوحُ لِمِ يَمْسَهُمْ أَمْ** اور رای قوم تَوَضَّوْهُ وَكَانَ تَرَكُوهُمِنْ أَوْ جَلَسَهُمْ شَيْئًا، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ارادہ تو پاؤں دھونے کا ہی کرتے تھے، مگر جلدی میں کہ نماز کا وقت نہ نکل جائے پوری طرح نہ دھوتے تھے، جس کو مسح سے تعبیر کیا گیا یہ نہیں کہ وہ مسح ہی کو فرض سمجھتے تھے، کہ حدیث الباب اس کے لئے ناخ مانی جائے اس لئے تنبیہ فرمائی گئی، دوسرے یہ کہ وضو علی الوضوء وغیرہ کی صورتوں میں مسح کی گنجائش اب بھی موجودہ ہے، ممکن ہے وہی مسح مراد ہوگا۔

علامہ عینی نے لکھا کہ باب سابق سے اس باب کی مناسبت یہ ہے کہ دونوں میں احکام وضوء بیان ہوئے ہیں (عمدہ ۶۳-۷۱)۔

بَابُ غَسْلِ الرَّجُلَيْنِ فِي النَّعْلَيْنِ وَلَا يَمْسَحُ عَلَى النَّعْلَيْنِ: (جوتوں کے

اندر پاؤں دھونا اور) (محض) جوتوں پر مسح نہ کرنا!

(۱۶۵) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ أَنَا مَالِكٌ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جُرَيْجٍ أَنَّهُ قَالَ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ رَأَيْتُكَ تَصْنَعُ أَرْبَعًا أَرَأَيْتَ أَصْحَابَكَ يَصْنَعُهَا قَالَ وَمَا هِيَ يَا بَنَ جُرَيْجٍ قَالَ رَأَيْتُكَ لَا تَمْسُ مِنْ الْأَرْكَانِ إِلَّا الْيَمَانِيَّ وَرَأَيْتُكَ تَلْبَسُ النِّعَالَ السَّيِّئَةَ وَرَأَيْتُكَ تَصْبِغُ بِالْصُّفْرَةِ وَرَأَيْتُكَ إِذَا كُنْتَ بِمَكَّةَ أَهْلَ النَّاسِ إِذَا رَأَى الْهَلَالَ وَلَمْ تُهَلِّ أَنْتَ حَتَّى كَانَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ أَمَّا الْأَرْكَانُ فَلَا بَأْسَ لَمْ أَرِ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمْسُ إِلَّا الْيَمَانِيَّ وَأَمَّا النِّعَالُ السَّيِّئَةُ فَلَا بَأْسَ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَلْبَسُ النِّعَالَ الَّتِي لَيْسَ فِيهَا شَعْرٌ وَيَتَوَضَّأُ فِيهَا فَأَنَا أَحِبُّ أَنْ أَلْبَسَهَا وَأَمَّا الصُّفْرَةُ فَلَا بَأْسَ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَصْبِغُ بِهَا فَلَا بَأْسَ أَنْ أَصْبِغَ بِهَا وَأَمَّا الْإِهْلَالُ فَلَا بَأْسَ لَمْ أَرِ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَهْلُ حَتَّى تَنْبَعِثَ بِهِ رَاجِلَتُهُ.

ترجمہ: عبید اللہ ابن جریج سے نقل ہے کہ انھوں نے عبد اللہ بن عمر سے کہا کہ اے ابو عبد الرحمن! میں نے تمہیں چار ایسے کام کرتے ہوئے دیکھا جنہیں تمہارے ساتھیوں کو کرتے ہوئے نہیں دیکھا؟ وہ کہنے لگے، اے ابن جریج وہ (چار کام) کیا ہیں؟

ابن جریج نے کہا کہ میں نے طواف کے وقت آپ کو دیکھا کہ دو یمانی رکنوں کے سوا کسی اور رکن کو نہیں چھوتے، (دوسرے) میں نے آپ کو سہتی جوتے پہنے ہوئے دیکھا اور (تیسرے) میں نے دیکھا کہ آپ زرد رنگ استعمال کرتے ہیں، اور (چوتھی) بات میں نے یہ دیکھی کہ جب آپ مکہ میں تھے، لوگ (ذی الحجہ کا) چاند دیکھ کر لبیک پکارنے لگے تھے (اور) حج کا احرام باندھ لیا تھا اور آپ نے آٹھویں تاریخ تک احرام نہیں باندھا، حضرت عبد اللہ ابن عمر نے جواب دیا کہ (دوسرے) ارکان کو میں اس لئے نہیں چھوتا کہ میں نے رسول کو یمانی رکنوں کے علاوہ کوئی رکن چھوتے نہیں دیکھا، اور سہتی جوتے اس لئے پہنتا ہوں کہ میں نے رسول اللہ کو ایسے جوتے پہنے ہوئے دیکھا جن کے چمڑے پر بال نہیں تھے اور آپ ان ہی کو پہنے پہنے وضو فرمایا کرتے تھے تو میں بھی انہیں پہننا پسند کرتا ہوں، زرد رنگ کی بات یہ ہے کہ میں نے رسول کو زرد رنگ رنگتے ہوئے دیکھا ہے تو میں بھی اسی رنگ سے رنگنا پسند کرتا ہوں، اور احرام باندھنے کا معاملہ یہ ہے کہ میں نے رسول کو اس وقت تک احرام باندھتے اور لبیک پکارتے نہیں دیکھا جب تک آپ کی اونٹنی آپ کو لیکر نہ چل پڑتی تھی۔

تشریح: حدیث الباب میں ذکر ہے کہ حضور نے وضو میں چپلوں کے اندر پاؤں دھوئے، یہی محل ترجمۃ الباب ہے کہ باب پاؤں دھونے کا ہے اور جوتوں یا چپلوں پر مسح درست نہیں، ورنہ حضور ان پر مسح ہی کر لیتے، چپلوں کے اندر پاؤں کو موڑ توڑ کر دھونے کا اہتمام نہ فرماتے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: یہ تو جوتوں اور چپلوں کا حکم ہے، اور جرابوں کا مسح میرے نزدیک کسی صحیح مرفوع حدیث سے ثابت نہیں ہے، البتہ اگر فقہاء (یعنی قیاس فقہی کی رو سے) اس کی فقہی شرائط پائی جائیں تو ضرور جائز ہے، ترمذی نے اگرچہ حدیث مغیرہ کو روایت کیا ہے، مگر وہ میرے نزدیک قطعی طور سے معلول ہے، کیونکہ حدیث مغیرہ کا ایک ہی واقعہ ہے، جو تقریباً ساٹھ طریقوں سے روایت ہوا ہے اور سب میں یہی بیان ہوا کہ حضور نے موزوں پر مسح فرمایا، پھر اگر کسی ایک راوی نے جرابوں کا ذکر کیا ہے تو اس سے یقیناً غلطی ہوئی ہے، اسی

لئے محدث عبدالرحمن بن مہدی اس حدیث کو بیان نہیں کرتے تھے، جیسا کہ ابوداؤد نے نقل کیا ہے، اور امام مسلم نے بھی اس کو ساقط کر دیا ہے۔ ترمذی نے چونکہ صرف صورتِ اسناد پر نظر کی، اس لئے اس کی روایت کر دی، اسی طرح اس حدیث میں نعلین کا ذکر بھی سہواً ہوا ہے، امام طحاوی نے ابوموسیٰ سے مسح علی جوربیہ و نعلیہ روایت کیا، اور اس سے یہ مراد قرار دی کہ نعلین کے ساتھ جوربین بھی تھے، میں کہتا ہوں کہ وہ حدیث متصل نہیں اور نہ قوی ہے اور یہی تاویل مذکور اکثر علماء نے حدیث مغیرہ میں کی ہے، مگر میری رائے قطعی یہی ہے کہ وہ معلول ہے۔

رکنین کا مس و استلام

(۱) حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: رکن یمانی کا مس ہمارے نزدیک بھی جائز و مستحب ہے (امام محمدؒ سے اس کی تقبیل کا بھی مستحب ہونا منقول ہے۔ کافی فتح الملہم ۲۱۹-۳) محقق حافظ عینیؒ نے اس مقام میں پوری تفصیل دی ہے۔

جس کا خلاصہ یہ ہے: قاضی عیاضؒ نے کہا کہ عصرِ اول میں بعض صحابہ و تابعین میں اختلاف رہا کہ رکنِ شامی و عراقی کا استلام کیا جائے یا نہیں مگر پھر یہ اختلاف ختم ہو گیا اور بعض فقہانے اتفاق کر لیا کہ ان دونوں کا استلام نہ کیا جائے، کیونکہ یہ دونوں بناءِ ابراہیمی پر نہیں ہیں۔ اب صرف رکنِ اسود (حجرِ اسود) اور اس کے قریب کے رکن یمانی کا استلام باقی ہے اور رکنِ اسود کی استلام کے ساتھ تقبیل بھی مستحب ہے، ان دونوں کے مقابلِ حطیم کے ساتھ جو دور کن ہیں ان کو رکنانِ شامیان بھی کہا جاتا ہے، قاضی عیاضؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیر نے چونکہ حطیم کو ملا کر بیت اللہ کی تعمیر بناءِ ابراہیمی پر مکمل کر دی تھی، اس لئے وہ ان دونوں رکن کا بھی استلام فرمایا کرتے تھے۔ اور اگر پھر اسی طرح بناء کسی وقت ہو جائے تو پھر سب ارکان کا استلام مستحب ہو جائے گا۔

محقق ابن عبدالبر نے کہا کہ حضرت جاب، انس، ابن الزبیر، حسن و حسین عروہ چاروں ارکان کا استلام کرتے تھے، حضرت معاویہؓ نے فرمایا کہ بیت کا کوئی حصہ چھوڑا ہوا نہیں ہے۔

حضرت ابن عباسؓ صرف حجرِ اسود و رکن یمانی کے استلام کو فرماتے تھے، اس لئے جب ابن جریج نے حضرت ابن عمرؓ کا بھی یہی فعل دیکھا تو مسئلہ کی تحقیق کی (جس کا ذکر اوپر حدیث میں ہے) (عمدہ ۶۸-۱)

بتوضاً فیہا الخ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: ابوداؤد ۱۶۱ میں ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ایک چلو پانی لے کر جوتہ پہنے ہوئے پیر پر ڈالا، اور بخاری میں ابن عباسؓ ہی سے گزر چکا ہے کہ ایک چلو پانی لیکر پاؤں پر چھڑکا، شاید وہ بھی جوتے پہننے کی حالت میں ہوگا، لیکن حافظ ابن قیمؒ نے اس کو مستقل صورت دیدی ہے، اور وہ اس کے قائل ہو گئے کہ جوتوں یا چپلوں پر بھی پانی کے چھینٹے دینا کافی ہیں، جس طرح موزوں پر مسح ہے، میرے نزدیک یہ ایسا احتمال ہے جس کا کوئی اور قائل نہیں ہوا (حافظ موصوف کی رائے مسح جوربین میں بھی سب سے الگ معلوم ہوتی ہے، جس کا ذکر آگے ہوگا)

نعالِ سبتیہ کا استعمال

(۲) ابن عربی نے کہا کہ نعل (چپل) انبیاء علیہم السلام کا لباس ہے، لوگوں نے جو دوسری قسم کے جوتے پہننے شروع کئے ہیں تو اس لئے کہ ان کے ملکوں میں مٹی زیادہ ہے۔ (گارے مٹی سے حفاظت چپل میں کم ہوتی ہے) اور کبھی نعل کا اطلاق ہر جوتہ پر ہوتا ہے جس سے بھی پاؤں کی حفاظت ہو، حضورؐ نے سبتی نعال استعمال فرمائے ہیں۔ سبتی وہ چمڑا ہے جو دباغت دے کر عمدہ بن جاتا ہے اور اس کے بال صاف ہو جاتے ہیں۔ ابو عبید نے کہا کہ جاہلیت میں دباغت والے چمڑے کے جوتے صرف امراء و مالدار استعمال کرتے تھے اب ان کا استعمال ہر

حالت میں ہر شخص کے لئے جائز و مسنون ہے صرف امام احمدیہ کہتے ہیں کہ نعال سبّیہ کو مقابر کے اندر پہننا مکروہ ہے، کیونکہ مسند احمد و ابوداؤد کی ایک حدیث میں ہے کہ حضور نے ایک شخص کو مقبرہ کے اندر جوتے اتارنے کے لئے فرمایا تھا۔ امام طحاوی نے استدلال مذکور کو غلط ٹھہرایا ہے اور فرمایا کہ ممکن ہے اس کے جوتوں میں کوئی نجاست لگی ہو، یا اکرام میت کے لئے ایسا فرمایا ہو، جس طرح قبر پر بیٹھنے سے منع فرمایا ہے، ورنہ نعلین پہن کر نماز پڑھنا ثابت ہے تو مقابر میں پہن کر جانے کی ممانعت کیسے ہو سکتی ہے؟ دوسرے یہ کہ حدیث میں میت کا قرع النعال کو سننا وارد ہوا ہے، اس سے بھی جواز مفہوم ہوتا ہے (فتح الملہم ۲۲۰-۳)

صفرة (زرد رنگ) کا استعمال

(۳) حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: حضرت ابن عمرؓ نے زرد رنگ استعمال کیا اور اس کو نبی کریم کی طرف بھی منسوب کیا، حالانکہ اس کے استعمال پر وعید بھی ثابت ہے، میرا خیال ہے کہ اس بارے میں متعدد صورتیں آئی ہیں، زرد رنگ سے بالوں کو رنگنا، یا کپڑوں کا، پھر زعفران وغیرہ سے رنگنا، معلوم نہیں ہو سکا کہ حضرت ابن عمرؓ نے کس امر کو مرفوع کیا ہے اور شاید اس میں ان کے اپنے اجتہاد کا بھی رنگ ہو، البتہ بطور علاج اس رنگ کا استعمال جائز ہونے میں شک نہیں ہے، تاہم کوئی صاف واضح بات اس سلسلہ میں منقطع نہیں ہو سکی۔

اہلال کا وقت

(۴) اہلال کے معنی احرام کی حالت میں بلند آواز سے تلبیہ (لبیک اللہم لبیک الخ) پڑھنا ہے، سوال یہ تھا کہ دوسرے لوگ ذی الحجہ کا چاند دیکھنے کے بعد ہی سے اہلال کر رہے ہیں اور آپ نے ۸ ذی الحجہ (یوم الترویہ) سے شروع کیا، اس کے جواب میں حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ میں نے تو رسول اکرم کی اسی تاریخ میں (منیٰ کو روانگی کے وقت) اونٹنی کے چل پڑنے پر ہی اہلال فرماتے دیکھا ہے اس سے قبل نہیں دیکھا۔ محقق حافظ عینیؒ نے اس مسئلہ کی پوری تفصیل و دلائل ذکر کئے ہیں اس میں امام اعظمؒ امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ نے فرمایا کہ احرام حج کیلئے جب دو رکعت پڑھ چکے تو سلام پھیرتے ہی بیٹھے ہوئے احرام کا تلبیہ کہے یہ تلبیہ واجب ہے، پھر جب اونٹنی پر سوار ہو کر آگے چلے یا کسی بلندی پر چڑھے، اور دوسرے اوقات میں مستحب ہے، امام مالک، امام شافعیؒ و امام احمدؒ کا قول ہے کہ پہلا تلبیہ واجب اونٹنی کے چل پڑنے پر ہے، ان کی دلیل حدیث الباب ہے۔

حنفیہ کی دلیل حدیث ابن عباس سے ہے جس کو امام ابوداؤد و امام طحاوی نے ذکر کیا ہے اور حاکم نے اس کو روایت کر کے علی شرط مسلم کہا ہے، اس حدیث پر پوری تفصیل اور سبب اختلاف بھی بیان ہوا ہے، حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ پہلا اور واجب تلبیہ حضور ﷺ نے

۱۔ جواب کا منشا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ میں سنتی نعال ترفع یا بڑائی کے طور پر نہیں پہنتا (کہ عام لوگوں میں رواج نہ ہوا تھا) بلکہ اتباع سنت میں پہنتا ہوں، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ہر دور کی ترقی یافتہ عمدہ چیزوں کا استعمال جائز بلکہ بہتر ہے، بشرطیکہ اس میں کسی خلاف شرع کا ارتکاب یا غیر مسلموں کے مذہبی شعار سے تشبہ نہ ہو۔ واللہ اعلم۔

۲۔ حدیث میں زرد رنگ اور زعفرانی رنگ کی مردوں کے لئے ممانعت وارد ہے، اسی لئے حنفیہ نے مردوں کے لئے یہ دونوں رنگ مکروہ قرار دیئے ہیں، اور عورتوں کے لئے سب رنگ بلا کراہت جائز ہیں۔ ۳۔ یعنی حضور سے جو زرد رنگ کے استعمال کا ثبوت ملتا ہے (جس کا ذکر اس موقع پر حافظ عینی نے بھی کیا ہے) اس کو ابن عمرؓ نے مطلق جواز کے لئے سمجھا ہوگا، حالانکہ نبی کے باوجود جس عمل کا حضور ﷺ سے ثبوت کسی جزئی واقعہ میں ملتا ہے تو اس سے صرف بیان جواز نکل سکتا ہے اور کراہت باقی رہتا ہے۔ واللہ اعلم ۴۔ حضرت شاہ صاحبؒ کی عادت مبارکہ تھی کہ وہ تمام مسائل حنفیہ کو قرآن و حدیث کی روشنی میں پوری طرح موافق دیکھنا پسند کرتے تھے اور اس سلسلہ میں جب تک کامل شرح صدر نہ ہوتا تھا اس کو واضح و منقطع نہ سمجھتے تھے، اس مسئلہ میں چونکہ نبیؐ مذکور کے خلاف آثار اور اکثر صحابہ و تابعین کا عمل موجود ہے، (ملاحظہ ہو عمدہ ۶۸-۷۱) اس لئے حضرت شاہ صاحبؒ نے ایسا ارشاد فرمایا۔ واللہ اعلم۔ اس مسئلہ پر مزید روشنی و وضاحت مع دلائل کتاب اللباس وغیرہ میں آئے گی۔ انشاء اللہ تعالیٰ

مسجد ذی الحلیفہ میں دو رکعت احرام کے بعد اسی مجلس میں پڑھا تھا، مگر لوگ دور دور تک تھے، بہت سے لوگ اس کو نہ سن سکے، پھر آپ نے اونٹنی پر سوار ہو کر پڑھا تو اور لوگوں نے بھی سنا اور سمجھے کہ یہی پہلا تلبیہ ہے، پھر آپ نے میدان کی چڑھائی پر چڑھتے ہوئے بھی پڑھا تو جن لوگوں نے صرف اس وقت سنا تو وہ سمجھے یہی پہلا ہے۔ (اس لئے کچھ لوگوں نے اسی پر اعتماد کر کے میدان سے ہی احرام باندھنے کو مستحب قرار دیا ہے، وہ اوزاعی، عطاء وقتادہ ہیں) مگر خدا کی قسم! آپ کا واجب تلبیہ وہی تھا جو نماز پڑھنے کی جگہ میں پڑھا تھا، اور دوسرے بعد کے تھے۔ (عمدة القاری ۷۶۸-۱)

بحث و نظر

حدیث مسح جورین جو امام ترمذی نے مغیرہ سے روایت کی ہے ضعیف ہے، جس کی طرف حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی اشارہ فرمایا ہے اور مسح جورین کی نہایت عمدہ اور مفصل بحث صاحب تحفۃ الاحوذی نے نصب الراية وغیرہ سے ۱۰۰-۱۰۴ تا ۱۰۴-۱۰۵ میں نقل کی ہے۔ جزاءہم اللہ تعالیٰ، ہم یہاں اس کا ضروری اقتباس نقل کرتے ہیں:-

(۱) امام ترمذی نے حدیث مذکور کو حسن صحیح کہا مگر اکثر ائمہ حدیث نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے امام نسائی نے سنن کبریٰ میں کہا کہ اس روایت پر ابو قیس کی ہمارے علم میں کسی نے بھی متابعت نہیں کی، اور صحیح مغیرہ سے یہی ہے کہ مسح خفین کا کیا تھا۔ (جورین کا نہیں تھا) امام ابو داؤد نے سنن میں لکھا کہ عبد الرحمن بن مہدی اس حدیث کو روایت نہ کرتے تھے، کیونکہ معروف مشہور روایت مغیرہ سے مسح خفین کی ہے، اور ابو موسیٰ اشعری سے جو روایت مسح جورین کی ہے وہ بھی متصل وقوی نہیں ہے بیہقی نے کہا کہ یہ حدیث مغیرہ منکر ہے اس کی تضعیف سفیان ثوری، عبد الرحمن بن مہدی، امام احمد، یحییٰ بن معین، علی بن المدینی، اور امام مسلم نے کی ہے، امام نووی نے کہا کہ حفاظ حدیث نے اس حدیث کے ضعیف ہونے پر اتفاق کیا ہے، لہذا ترمذی کا قول حسن صحیح قبول نہ ہوگا۔

شیخ تقی الدین بن دقاق العید نے امام میں امام مسلم سے نقل کیا ہے کہ مسح جورین کی روایت ابو قیس اودی اور ہزریل بن شریل نے کی ہے، جن پر اعتماد ان اکابر و جلیل القدر رواۃ کے مقابلہ میں نہیں ہو سکتا جنہوں نے مغیرہ سے مسح خفین نقل کیا ہے، اور امام مسلم نے یہ بھی کہا کہ ظاہر قرآن کو ابو قیس و ہزریل جیسوں کی وجہ سے ترک نہیں کر سکتے الخ (نقل عن نصب الراية ۱۸۴-۱)

آگے بھی تضعیف حدیث مذکور کے سلسلہ میں اچھی تفصیل نقل کی ہے، آخر بحث اول میں لکھا کہ در باب مسح جورین کوئی مرفوع صحیح حدیث غیر متکلم فیہ نہیں ہے۔

تفصیل مذاہب

مسح جورین کے بارے میں امام ابو یوسف، امام محمد، امام احمد، امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ جورین اگر منعل ہوں یا اتنے موٹے کہ ان کو پہن کر چل سکیں تو ان پر چڑے کے موزوں کی طرح مسح درست ہے، ورنہ نہیں، امام مالک کے نزدیک موٹے جورین پر مسح جائز نہیں، صرف منعل یا مجلد پر درست ہے، امام ابو حنیفہ کا پہلا قول یہی تھا، پھر رجوع فرما کر صاحبین کا قول اختیار فرمایا یعنی موٹے جرابوں پر مسح جائز ہے، (کافی شرح الوقایہ وغیرہ) منعل وہ جراب ہے، جس کے صرف نیچے تلوے کے حصہ میں چمڑا لگا ہو، اور مجلد وہ کہ نیچے اور اوپر دونوں جگہ چمڑا لگا ہو۔

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی رائے

آپ نے فتاویٰ میں لکھا کہ مسح جورین جائز ہے، جبکہ ان کو پہن کر چل سکے، خواہ وہ مجلد ہوں یا نہ ہوں اور حدیث مسح جورین اگر نہ بھی ثابت ہو تو قیاس سے اس کا جواز ہے کیونکہ جورین و تعلین میں فرق صرف اتنا ہے کہ ایک اون سے بنتے ہیں اور دوسرے چمڑے سے ظاہر ہے کہ

اس قسم کا فرق شرعی مسائل پر اثر انداز نہیں ہو سکتا، لہذا چڑے کے ہوں، سوت کے ہوں یا ریشم کے ہوں، یا اون کے سب برابر ہیں۔ پھر ضرورت بھی سب میں برابر ہے پس حکمت و حاجت مسح سب میں برابر ہوتے ہوئے تفریق مناسب نہیں۔

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے پہلے تو قید ممکن مٹی کی لگائی کہ انکو پہن کر چل سکے، اس لحاظ سے تو ان کی رائے دوسرے ائمہ کے ساتھ معلوم ہوتی ہے، مگر پھر وہ مسئلہ میں وسعت پیدا کرتے چلے گئے ہیں، جس سے ان کی رائے میں مزید وسعت مفہوم ہوتی ہے اور حافظ ابن قیم کی رائے بھی غالباً ان ہی کے اتباع میں وسعت کی ہے۔ چنانچہ امام مسلم کے ارشاد مذکور ”لا یترک ظاہر القرآن بمثل ابی قیس و ہذیل“ (ظاہر قرآن کو ابوقیس و ہزیل جیسوں کی وجہ سے نہیں چھوڑ سکتے) پر انھوں نے نقد و جواب کا سلسلہ قائم کیا ہے جس کو صاحب تحفہ نے بھی نقل کیا ہے، اور ابن قیم کو جواب الجواب بھی دیا ہے (تحفہ الاحوذی ۱۰۳-۱)۔

مولانا مودودی کی رائے

آپ نے بھی غالباً ہر دو مندرجہ بالا حضرات کے اتباع میں یہ رائے قائم کی ہے کہ ہر قسم کی جرابوں پر مسح جائز ہے اور حکمت و حاجت وغیرہ ہی سے استدلال بھی کیا ہے، بہت عرصہ کی بات ہے کہ ان کا اس بارے میں ایک طویل مضمون نظر سے گزرا تھا، ممکن ہے اب کچھ رائے بدل بھی گئی ہو، یا بندوق کے شکار کی طرح صرف نظریہ کے درجہ میں یہ تحقیق ہو اور عمل میں وہ سب ائمہ و فقہاء کے ساتھ ہوں، بندوق کی گولی سے شکار کے زخمی ہو جانے پر موصوف نے بڑے شہد مد سے فقہاء کے نظریہ کو بالکل باطل ٹھیرایا تھا، اور ثابت کیا تھا کہ اگر گولی چلاتے وقت تسمیہ کہہ لیا جائے تو وہ شکار حلال ہو جائے گا، جس طرح تسمیہ کے ساتھ نیزے یا تیر وغیرہ دھاردار چیز سے زخمی ہونے سے شکار حلال ہو جاتا ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اس سے کچھ عرصہ بعد جب کسی نے سوال کر لیا کہ آپ بھی ایسے شکار کا حلال گوشت کھاتے ہیں یا نہیں؟ تو مولانا نے لکھا تھا کہ کھاتا میں بھی نہیں ہوں، اس لئے خیال ہوتا ہے کہ شاید مطلقاً مسح جو رہین کا نظریہ جواز بھی اسی قبیل سے ہوگا، ورنہ جمہور امت اور تمام ائمہ متبعین کے خلاف وجہ جواز نکالنا بہت ہی دشوار معلوم ہوتا ہے۔ والعلم عند اللہ تعک و ایاہ تسل التوفیق للصواب و السداد۔

ہم نے یہاں تجزیۃ الاحوذی کا حوالہ بھی اس لئے لکھا ہے تاکہ معلوم ہو کہ حافظ ابن تیمیہ و حافظ ابن قیم کے اطلاقی جواز مسح جو رہین کو علماء اہل حدیث نے بھی خلاف اصول شرع و غیر محقق نظریہ سمجھا ہے۔ واللہ اعلم۔

تکمیل بحث اور یورپ کا ذبیحہ

اوپر بندوق کے شکار کی حلت کا نظریہ رکھنے کے باوجود اس کے نہ کھانے کی احتیاط کا ذکر ہوا ہے، ہمارے نزدیک یہ احتیاط بھی ایک حد تک قابل قدر ہے کیونکہ زمانہ بڑی تیزی سے آگے بڑھ رہا ہے اور علماء زمانہ نے اپنے طرز تحقیق کو ”آپ ٹو ڈیٹ“ بنانے کی ٹھان لی ہے، پہلے غیر علماء بھی یورپ و امریکہ جاتے تھے تو وہاں کے ہوٹلوں میں گوشت کھانے سے اجتناب کرتے تھے کیونکہ وہاں جانور مشینوں سے ذبح ہوتے ہیں، ذبح کے وقت تسمیہ کا اہتمام ختم ہو چکا ہے، خصوصاً نصاریٰ اس کو ترک کر چکے ہیں، یہود کچھ پابندی کرتے ہیں، ہوٹلوں میں سور کا گوشت بھی تیار کیا جاتا ہے، اور برتنوں کی پاکی یا چھجوں کے استعمال میں کوئی احتیاط نہیں ہوتی وغیرہ، لیکن حال ہی میں ایک خفی المذہب عالم دین کینیڈا گئے، اور ایک سال (اگست ۶۲ء تا جولائی ۱۹۶۳ء) وہاں انسٹیٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز مک گل یونیورسٹی میں بحیثیت وزیٹنگ پروفیسر قیام کیا (علاوہ کرایہ آمد و رفت ہوائی جہاز) چھ سو ڈالر ماہوار تنخواہ ملی، جس میں سے تقریباً پونے دو سو ڈالر قیام و طعام وغیرہ کا ماہوار صرفہ ہوا یہ تو مادی فتوحات تھیں، روحانی فیوض میں سے خاص قابل ذکر استغاضہ اس تحقیق کا ہوا کہ وہاں کے ہوٹلوں میں جو مشینی طریقہ پر ذبح

شدہ حلال جانوروں کا گوشت تیار کیا جاتا ہے، اس کا کھانا مطلقاً (یعنی بلا کسی قید و شرط کے) حلال ہے۔ کیونکہ ذبح کے وقت اللہ کا نام لینا اگرچہ امام ابوحنیفہ امام مالک و امام احمد کے نزدیک واجب یا شرط ہے، مگر امام شافعی کے نزدیک صرف مستحب ہے، اور اس امر میں بھی شرح صدر ہو گیا کہ امام شافعی کا ہی مسلک زیادہ قوی ہے، نیز لکھا کہ امام شافعی کے قول کی تائید ذبیحہ اعراب والی حدیث عائشہ سے بھی ہوتی ہے، اس سلسلہ میں چند گزارشات لکھی جاتی ہیں۔ واللہ المستعان۔

(۱) جس حدیث عائشہ کا حوالہ دیا ہے وہ امام شافعی کی دلیل نہیں بلکہ حنفیہ و دیگر ائمہ کی دلیل ہے کیونکہ اس میں کوئی تصریح عدم ذکر اسم اللہ عدا کی نہیں ہے، بلکہ صرف شک کا اظہار ہے کہ نہ معلوم وہ دیہاتی نو مسلم خدا کا نام ذبح کے وقت لیتے ہوں گے یا نہیں اور ممکن ہے عادی نہ ہونے کے سبب سے بھول جاتے ہوں، چنانچہ ابن جوزی نے اس حدیث کو ”تحقیق“ میں حنفیہ کا ہی مستدل بنایا ہے (ملاحظہ ہو نصب الراية ۱۸۳-۱۸۴) پھر امام مالک نے موطاء میں اس حدیث کو روایت کر کے یہ جملہ بھی اضافہ کیا کہ یہ بات شروع اسلام میں پیش آئی ہے، نیز امام مالک نے اس کے بعد عبد اللہ بن عیاش کا واقعہ بھی لکھا ہے کہ انھوں نے اپنے غلام کو جانور ذبح کرنے کا حکم دیا اور اس کو حکم کیا کہ خدا کا نام لے کر ذبح کرے۔ مگر اس نے ایسی بلند آواز سے تسمیہ نہ کہا کہ عبد اللہ سن لیتے اس لئے فرما دیا کہ میں اس کا گوشت کبھی نہ کھاؤں گا۔

(۲) امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے نزدیک اتنی گنجائش ہے کہ اگر مسلمان تسمیہ بھول جائے تو اس کا ذبیحہ حلال ہے، عدا ترک کرے تو حرام ہے، لیکن امام مالک بھول کی صورت میں بھی حرام فرماتے ہیں۔

(۳) امام شافعی سے پہلے سب ائمہ ترک تسمیہ عدا کی وجہ سے حرمت کے قائل تھے، اور صحابہ سے بھی یہی مروی ہے کہ وہ صرف بھول کی صورت میں جائز کہتے تھے، ملاحظہ ہو نصب الراية ۱۸۲-۱۸۳۔ گویا اس مسئلہ پر امام شافعی سے پہلے اجماع و اتفاق تھا۔

(۴) امام شافعی کی دلیل قولہ علیہ السلام (عن ابن عباس) ”المسلم یذبح علی اسم اللہ تعالیٰ، سمی او لم یسم“ جس میں رواۃ کی وجہ سے کافی کلام ہوا ہے، نصب الراية میں سب تفصیل ذکر ہوئی ہے، پھر اگر یہ حدیث صحیح بھی ہو تو اس سے مراد نسیان ہی کی صورت ہے، کیونکہ ابن عباس سے دوسرے طریقوں پر نسیان کی تصریح مروی ہے، پھر ہر روایت میں مسلم کی قید موجود ہے، اس لئے بظاہر امام شافعی بھی اہل کتاب کے ترک تسمیہ عدا کو جائز نہ فرماتے ہوں گے، لہذا اہل کتاب کے عدا متروک التسمیہ مذبوحات کو امام شافعی کے نزدیک حلال قرار دینا بے دلیل ہے۔

(۵) حنفیہ کے یہاں ذبح اختیاری کے لئے گلے کی چار رگوں میں سے اکثر کا کٹنا ضروری و شرط ہے، دونوں شہ رگ، حلقوم و مری، اور امام شافعی کے نزدیک بھی حلقوم و مری کا کٹنا ضروری ہے، اس لئے مشینوں کے ذریعے جو گردن کے اوپر سے گلا کاٹتے ہیں وہ غیر شرعی طریقہ ہے، اسلئے فقہاء نے لکھا کہ اگر گدھی کی طرف سے کاٹے اور گلے کی رگیں بھی کاٹ دے تو ایسا ذبیحہ مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ جانور کو بے ضرورت الم پہنچانا ہے، اور اگر رگوں کے کٹنے سے پہلے ہی اس جانور کی موت واقع ہو گئی تو وہ حرام ہوگا کہ ذبح شرعی و اختیاری کا وجود نہیں ہوا۔

لہذا یورپ کی میٹنی ذبیحہ کراہت سے تو اس وقت بھی خالی نہیں کہ اس پر تسمیہ کیا جائے اور بظاہر گلے کی رگوں کے کٹنے سے قبل ہی جانور مر جاتا ہوگا، اس لئے تسمیہ کے باوجود بھی حلال نہ ہوگا، فقہاء نے یہ بھی تصریح کی ہے کہ ذبح اضطراری کا جواز صرف اس وقت ہے کہ ذبح کی اختیاری کا اجراء ناممکن یا دشوار ہو، اس امر کو بھی نظر انداز نہیں کر سکتے۔

(۶) ایک مشکل یہ بتلائی گئی ہے کہ کینیڈا میں قانوناً کوئی شخص پرائیویٹ طور پر مرغی تو کیا چڑیا کو ذبح بھی نہیں کر سکتا، اگر گوشت کھانا ہے تو بازار کے اندر جیسا ملتا ہے اس پر ہی قناعت کرنا ضروری ہے۔

بظاہر آزاد ممالک میں ایسی پابندی نہیں ہوگی، اور اگر ہے بھی تو اس کا علاج آسان ہے کہ ہوٹل والوں سے یا جو گوشت کا کاروبار کرتے

ہیں ان سے معاملہ کر لیا جائے اور خود بخ کر کے ان سے صاف کرا کر پھر اس کو پاک برتنوں میں الگ صاف چھجوں سے تیار کر لیا جائے اگر ایسا نہیں ہو سکتا تو گوشت خوردن چہ ضرور کہ حرام کو حلال سمجھ کر یا کہہ کر کھایا ضرور جائے۔ زلۃ العالم زلۃ العالم۔

ہم سمجھتے ہیں کہ یورپ و امریکہ میں ہر جگہ حلال گوشت کا اہتمام کیا ضرور جاسکتا ہے مگر اس میں کچھ زحمت اور صرف کی زیادتی لازمی ہو گی، اس لئے جو لوگ یورپ میں رہ کر بیش قرار مشاہرے حاصل کر کے اور کم سے کم خرچ میں گزارہ کر کے سالماً غانماً واپس ہونا چاہتے ہیں ان کے لئے کوئی مناسب و موزوں شرعی حل پیش کرنا دشوار ہے، یہی ذہنیت اب ترقی کر رہی ہے اور افسوس صد افسوس کہ عوام سے گزر کر علماء دین بھی اس کو اپنا رہے ہیں۔ والی اللہ الممشکی

بَابُ التَّيْمَنِ فِي الْوُضُوءِ وَالْغُسْلِ (وضو اور غسل میں دہنی جانب سے ابتدا کرنا)

(۱۶۶) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ ثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ ثَنَا خَالِدٌ عَنْ حَفْصَةَ بِنْتِ سِيرِينَ عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ قَالَتْ قَالَ

النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَهْنٌ فِي غُسْلِ ابْنَتِهِ ابْنَدُ أَنْ بِمَيَا مِئْهَا وَمَوَاضِعُ الْوُضُوءِ مِنْهَا:

ترجمہ: حضرت ام عطیہ سے روایت ہے کہ رسول نے اپنی صاحبزادی کو غسل دینے کے وقت فرمایا کہ غسل دہنی طرف سے دو اور اعضاء وضو سے غسل کی ابتداء کرو۔

تشریح: وضو غسل وغیرہ طہارت و پاکیزگی کے کاموں میں ابتداء دہنی جانب سے پسندیدہ ہے، محقق عینی نے لکھا کہ پچھلے ابواب سے اس باب کی مناسبت یہ ہے کہ احکام وضو بیان ہو رہے ہیں، اور دہنی جانب سے شروع کرنا بھی اسی کے احکام میں سے ہے اور قریبی باب سابق غسل الرجلین سے تو اور بھی زیادہ مناسبت ہے کہ دونوں پاؤں دھونے میں دائیں بائیں کی رعایت ہو سکتی ہے۔ (بخلاف دوسرے ابواب سابقہ کے جن میں چہرہ کا دھونا، کلی کرنا وغیرہ بیان ہوا ہے کہ وہاں یہ رعایت نہ ہو سکتی تھی، اور دونوں ہاتھ دھونے کا امام بخاری نے کچھ ذکر نہیں کیا، ورنہ وہیں اس کے ساتھ یہ رعایت مذکورہ کا باب لایا جاتا)

تیمن کے معانی اور وجہ پسندیدگی

حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ تیمن مشترک لفظ ہے، جس کے چند معانی ہیں، دہنی طرف سے شروع کرنا، کسی چیز کو داہنے ہاتھ میں لینا، یاد اپنے ہاتھ سے دینا برکت حاصل کرنا، دہنی جانب کا ارادہ کرنا، یہاں امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب میں حدیث ام عطیہ کا ذکر کر کے بتلایا کہ (باب طہارت میں) معنی اول مراد ہیں، پھر حضورؐ کی وجہ پسندیدگی یہ ہے کہ آپ نیک فال لینا پسند کرتے تھے۔ کیونکہ اصحاب الیمین، اہل جنت ہوں گے، امام بخاری نے کتاب الصلوٰۃ باب التیمن فی دخول المسجد وغیرہ ۶۱ میں ”ما استطاع“ کا لفظ بھی روایت کیا ہے (فتح الباری ۱۸۹-۱) یعنی حضور اکرمؐ سے جب تک بھی ہو سکتا تھا (کہ کوئی خاص امر مانع نہ ہو) تو اپنے سب کاموں میں خواہ وہ طہارت سے متعلق ہوں، یا (ترجل) سر میں کنگھا کرنے تیل لگانے وغیرہ سے ہوں، یا (تمعل) جوتہ پہننے سے، دہنی جانب سے ہی شروع کرنے کو پسند فرماتے تھے۔ امام بخاری باب التیمن فی الاکل وغیرہ میں حدیث کان النبی ﷺ یحب التیمن ما استطاع فی طہورہ وتمعلہ وترجلہ لائے (۸۱۰) کتاب اللباس، باب ینزع المغل الیسری میں حدیث لائے، جوتہ پہننے کے وقت داہنے پاؤں سے شروع کرے اور اتارتے وقت بائیں پاؤں سے، تاکہ دایاں دایاں جوتہ پہننے میں اول اور اتارنے میں آخر (۸۷۰) باب الترجل میں کان یحبہ التیمن و ما استطاع فی ترجلہ ووضوہ (۸۷۸) ان کے علاوہ امام بخاری اس مضمون کی حدیث کو صرف کتاب الجنائز ہی میں ۹ جگہ لائے ہیں اور یہاں بھی ترجمۃ الباب میں غسل میت ہی کی طرف اشارہ کیا، اور شاید اسی سے حضرت اقدس مولانا گنگوہیؒ نے یہ توجیہ فرمائی کہ جب ابتداء بالیمین میت کے بارے میں پسند

یدہ ہوئی ہے تو زندہ لوگ اس پسندیدہ امر کے زیادہ مستحق ہیں۔ واللہ درہ۔

حضرت شاہ صاحب کا ارشاد

فرمایا:۔ شارح دقایہ نے لکھا کہ تیا من آپ کی عادت مبارکہ بن گیا تھا، پھر چونکہ اس پر مداومت فرمائی ہے اس لئے استقباب ثابت ہوا پھر فرمایا:۔ تیا من کی پوری رعایت صرف مسلمان قوم میں ہے، دنیا کی اور کسی قوم میں نہیں ہے، حتیٰ کہ اکثر قومیں تو لکھتی پڑھتی بھی بائیں جانب سے ہیں، غرض داہنی جانب سے ہر مہتمم بالشان اور اچھے کام کو شروع کرنا مسلمانوں کا قوی و مذہبی شعار جیسا بن گیا ہے۔ مشکوٰۃ شریف میں حدیث ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو پسند کرنے کا موقع دیا تو انھوں نے یمن کو اختیار کیا، اور حق تعالیٰ کے دونوں ہاتھ بھی یمن ہیں، یہ حضرت آدم علیہ السلام کا بہترین اختیار و انتخاب تھا، اس لئے ان کی ذریت طیبہ میں بھی جاری ہو گیا، جس طرح حضرت آدم نے سلام کیا اور فرشتوں نے ان کو جواب سلام پیش کیا تو وہ بھی ان کی ذریت طیبہ میں جاری ہو گیا، اسی طرح میرے علم میں بہت سی چیزیں آئیں جن کو مقررین بارگاہ خداوندی نے پسند کیا، پھر حق تعالیٰ کے حسن قبول کے سبب وہ شرائع انبیاء کی سنتیں بن گئیں۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ عشرۃ من الفطرۃ اور دوسری بہت سی سنن انبیاء علیہم السلام اسی قبیل سے ہیں۔ پھر علی الخصوص سرور انبیاء، خاتم الرسل فخر موجودات کی شبانہ روز کے تعامل کی محبوب سنتیں تو نہایت عظیم المرتبت اور لائق اتباع ہیں، مگر افسوس ہے کہ یہ سب محبوبات ایک جگہ درج ہو کر عام طور سے ہر ایک کے سامنے نہیں آتیں، ایک ہی عنوان و باب کے تحت اگر سب کو یکجا مع تشریحات کے مرتب کر دیا جائے تو زیادہ نفع ہو سکتا ہے۔ اسی طرح احادیث ”رقاق“ کو بھی الگ مجموعہ کی حیثیت سے مع ترجمہ و تشریح شائع کرنا زیادہ مفید ہو سکتا ہے۔ واللہ الموفق

محقق عینی کی تشریح

آپ نے شیخ محی الدین سے نقل کیا:۔ یہ شریعت کا مکمل ضابطہ ہے کہ جتنے امور باب تکریم و تشریف سے ہیں، ان میں تیا من مستحب ہے، مثلاً کھانا پینا، مصافحہ کرنا، حجر اسود کا استلام کرنا، کپڑا پہننا، موزہ، جوتہ پہننا، مسجد میں داخل ہونا، مسواک کرنا، سرمہ کرنا، ناخن کاٹنا، لبیں تراشنا، بالوں میں کنگھا کرنا، بغل کے بال لوانا، سرمند وانا، نماز کا سلام پھیرنا، اعضاء وضو و غسل کو دھونا، بیت الخلاء سے نکلنا وغیرہ اسی طرح کے کام اور جو امور ان کی ضد اور خلاف ہیں، ان میں تیا سر (بائیں جانب سے شروع کرنا مستحب ہے، مثلاً:۔ مسجد سے نکلنا بیت الخلاء میں داخل ہونا، استنجاء کرنا، ناک صاف کرنا، کپڑا موزہ، جوتہ اتارنا وغیرہ۔

حدیث میں شان کا جو لفظ آیا ہے کہ حضور اپنی ہر شان میں تیا من پسند کرتے تھے تو شان سے مراد اور اس کی حقیقت فعل مقصود ہوتی ہے، اس لئے تمام مہم و مقصود اعمال اس میں داخل ہو گئے اور جن امور میں تیا سر مطلوب ہے وہ سب یا تو افعال کے ترک ہیں یا غیر مقصود اعمال ہیں۔ (عمدة القاری ۷/۷۷۳-۱)

بعض احادیث میں یہ بھی وارد ہے کہ حضور اخذ و اعطاء میں تیا من کو پسند فرماتے تھے اس کا مطلب یہ ہے کہ دوسروں سے چیزیں لینے لے بظاہر ان میں سے بعض کاموں میں میل کجیل اور برائی کا ازالہ ہے اس لئے ان میں تیا سر مستحب ہونا چاہیے، مگر چونکہ ان سے مقصود تزئین و جمیل ہے، اس لئے تیا من ہی مستحب ہوا۔ (عمدة القاری ۷/۷۷۳-۱۰)

اسی حدیث سے مسجد کے دائیں حصہ میں نماز پڑھنے اور نماز جماعت میں امام سے دائیں طرف کھڑے ہونے کا بھی استقباب نکلتا ہے (فتح الباری ۱۹۰-۱) امام نووی نے لکھا کہ وضوء میں بعض اعضاء ایسے بھی ہیں جن میں تیا من مستحب نہیں، مثلاً کان، کف اور رخسار، کہ ان کو دفعتاً (ایک ساتھ دھویا جاتا ہے) یعنی اسی طرح مستحب بھی ہے (حضرت ابن عمر تیا من مسجد کو مستحب فرماتے تھے، اور حضرت انس حضرت سعید بن المسیب، حسن و بن سیرین مسجد کے دائیں حصہ میں نماز پڑھا کرتے تھے۔

دینے میں بھی تیا من مستحب ہے، کہ اس میں دوسروں کا اکرام اور ان چیزوں کی تشریف ہے، اور جہاں اس کے خلاف مطلوب ہوگا وہاں تیا سر مستحب ہوگا، کیونکہ شریعت حقہ اسلامیہ ”اعطاء کل ذی حق حقہ“ کا اصول پسند کرتی ہے۔

شریعت اسلامی کے آداب یا اسلامی ایٹیکٹ کے محاسن و فضائل بے شمار ہیں، اگر ان پر گہری نظر کی جائے تو ان کا ہر کرشمہ دامن دل کو کھینچے گا۔ بزم ک وجہ حسنا اذا مازدہ نظراً

(اس کے پر جمال چہرہ پر جتنی زیادہ نظر جماؤ گے، اس کے حسن و جمال کے اور زیادہ ہی قائل ہوتے جاؤ گے۔)

اخذ واعطاء میں تیا من

اس بارے میں بہت کم اعتناء دیکھا گیا ہے حالانکہ اس کے لئے بھی تاکید و ترغیب کم نہیں ہے۔ مسلم شریف وغیرہ میں ہے کہ رسول اکرم نے فرمایا: کوئی شخص بائیں ہاتھ سے کھائے نہ پیے اور نہ بائیں ہاتھ سے کوئی چیز لے نہ دے کیونکہ یہ شیطان کی عادت ہے کہ وہ بائیں ہاتھ سے کھاتا پیتا، اور لیتا دیتا ہے (الترغیب والترہیب للمذہبی ۲۶۸-۲۷۸)

آج کل یورپ و امریکہ کے رائج کردہ ”ایٹیکٹ“ یعنی رہن سہن، کھانے پینے وغیرہ کے آداب کی اشاعت نہایت اہتمام کے ساتھ اخبارات و رسائل میں کی جاتی ہے لیکن انبیاء علیہم السلام کے آداب معاشرت کا حرج چاہاں ہے؟ آنحضرت کی محبوب سنتوں اور بتلائے ہوئے آداب کی رعایت خود قرآن و سنت کا درس و وعظ دینے والوں میں بھی کتنی رہ گئی ہے؟ مسلمانوں کے عام معاشروں میں نہیں ہے، خاص مدارس اسلامیہ میں بھی کتنے ہی طلباء بائیں ہاتھ سے پانی چائے وغیرہ پیتے ہوئے دیکھے جاسکتے ہیں۔ جس کو فقہاء نے مکروہ تحریمی تک لکھا ہے۔

تیا من بطور فال نیک ہے

حسب تحقیق حافظ ابن حجر مہضور نے ہر کام میں تیا من کو بطور تقاول اختیار فرمایا تھا کہ امت محمدیہ کا شمار اصحاب الیمین و اہل جنت میں ہو جائے، اور امام بخاری نے ۹-۱۰ جگہ ایسی احادیث کے کٹڑے جمع فرمادیئے، جن سے موتی کے ساتھ بھی اس رعایت کی اہمیت نمایاں ہو جائے، شاید شارع علیہ السلام کا مقصد یہ ہو کہ اگر زندگی میں اس محبوب سنت کی رعایت میں کوتاہی بھی ہو تو اس کی تلافی اس طرح ہو جائے کہ مرنے والے کو رخصت کرنے والے اس سنت کا ہر امر میں خیال کریں اور اس کے لئے ظاہری تقاول اہل جنت ہونے کا پورا پورا مہیا کر دیں، گویا جس طرح دنیا کے ابرار و اخیار میت کے نیک اعمال کا ذکر خیر کر کے زبان حال سے اس کے جنتی ہونے کے شاہد بنتے ہیں۔ اسی طرح سید تیا من کا لحاظ کر کے زبان حال اور اپنے عمل سے اس کے اہل یمین و مستحق جنت ہونے کی شہادت پیش کرتے ہیں۔ واللہ اعلم عند اللہ تعالیٰ۔

امام نووی کی غلطی

حدیث غسل میت میں تاکید پہلے اعضاء وضوء دھونے اور باقی بدن کو بھی داہنی جانب سے دھونے کی ہے، اسی لئے سب سے پہلے حنفیہ کے یہاں بھی میت کو وضوء کرایا جاتا ہے، جس کا فائدہ یہ ہے کہ عالم آخرت میں یہی اعضاء وضوء روشن، نمایاں اور چمکتے دیکھتے نظر آئیں گے، اور امت محمدیہ ان کی وجہ سے دوسری امتوں سے ممتاز بھی ہوگی کہ حضور نے ارشاد فرمایا: میں قیامت کے دن تمام امتوں میں سے اپنی امت کو اسی طرح پہچانوں گا، جس طرح تم اپنے سفید نکارے والے گھوڑے کو دوسرے یک رنگ گھوڑوں میں سے بہ آسانی پہچان لیتے ہو، معلوم نہیں امام نووی کو کس طرح مغالطہ ہوا کہ انھوں نے لکھ دیا! امام ابو حنفیہ وضوء قبل غسل میت کو مستحب نہیں فرماتے، چنانچہ محقق عینی گو اس کی

تردید کرنی پڑی اور لکھا کہ کتب فقہ حنفی قدوری، ہدایہ وغیرہ میں یہ چیز بہ صراحت موجود ہے۔ (عمدة القاری ۱۰۷۷-۱۰۷۸)

وجہ فضیلت تیا من محقق عینی کی نظر میں

حافظ ابن حجرؒ کی رائے وجہ فضیلت تیا من میں گزر چکی ہے اب ان کے استاذ محترم محقق عینی کی بالغ نظری بھی ملاحظہ کیجئے! فرمایا:۔
تیا من کی فضیلت حضور اکرم کے اس ارشاد سے نکلتی ہے کہ آپ نے حق تعالیٰ کے بارے میں ”وکلنا ید یہ یمین“ فرمایا، دوسرے یہ کہ خود حق تعالیٰ نے اہل جنت کے حق میں فاما من اونی کتابہ یمینہ فرمایا، محقق ناظرین اندازہ کریں گے کہ بات کتنی اونچی سے اونچی ہو گئی!! اور حافظ عینی کا پایہ تحقیق کتنا بلند ہے، نہایت افسوس ہے کہ علامہ عینی کی قدر خود حنفیہ نے بھی کما حقہ نہیں کی، بستان الحمد ثین میں ان کی عمدة القاری وغیرہ کا ذکر بھی نہیں، اور اس دور کے بعض محدثین تو زور بیان میں خفی حنین والی بات بھی کہہ گزرے۔ واللہ المستعان علی ما تصفون
ہمیں حضرت اقدس شاہ صاحبؒ اور دوسرے اکابر محققین کے علوم سے جو کچھ حاصل ہوا وہ درحقیقت اتنا بھی نہیں جتنا ایک چڑیا اپنی چونچ میں سمندر کے پانی سے اٹھا لیتی ہے، مگر پھر بھی خدا کے فضل و اعانت کے بھروسہ پر امید ہے کہ انوار الباری کے ذریعہ متقدمین و متاخرین کے صحیح مراتب و تحقیقات کو نمایاں کرنے میں کوتاہی نہ ہوگی اور اس ضمن میں کسی کی خوشنودی یا ناگواری کا لحاظ نہ ہوگا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

وما تو فیقنا الا باللہ العلی العظیم۔ والحمد للہ اولاً و آخراً

(۱۶۷) حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ غَمْرٍ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي أَشْعَثُ بْنُ سُلَيْمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبِي عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعْجِبُهُ التَّيْمُنُ فِي تَنَعُّلِهِ وَتَرَجُلِهِ وَطُهُورِهِ فِي شَأْنِهِ كُلِّهِ.

ترجمہ: حضرت عائشہؓ سے روایت ہے فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ جوتہ پہننے، کنگھی کرنے، وضوء کرنے، اپنے ہر اہم کام میں دائیں طرف سے ابتداء کو پسند فرماتے تھے۔

تشریح: تفصیل و وضاحت پہلی حدیث میں گزر چکی ہے، حضرت شاہ ولی اللہ نے شرح تراجم الابواب میں لکھا:۔

”باب کی پہلی حدیث میں غسل میت میں تيمن کا ثبوت ہوا تھا، اور چونکہ میت کا غسل اس لئے ہے کہ زندوں کی طرح اس کے لئے بھی نظافت و طہارت چاہیے، اور تاکہ اس کا آخر بھی اول کی طرح ہو جائے، لہذا زندوں کے غسل میں بطریق اولیٰ تيمن ثابت ہو گیا“ اس کے بعد دوسری حدیث میں تيمن کا مطلقاً ہر حالت میں محبوب و مستحب ہونا ثابت ہوا۔ واللہ اعلم۔

فائدہ: امام نووی نے لکھا کہ علماء کا اس امر پر اجماع ہو گیا ہے کہ وضوء میں تيمن کی تقدیم سنت ہے، جو اس کے خلاف کرے گا اس سے فضیلت فوت ہوگی، لیکن وضوء مکمل رہے گا، لیکن علماء سے مراد اہل سنت ہیں۔ کیونکہ مذہب شیعہ میں اس کا وجوب ہے، بلکہ مرتضیٰ شیعہ نے امام شافعیؒ کی طرف بھی وجوب کی نسبت کر دی ہے جو غلط ہے، شاید ان کو ترتیب کے وجوب سے مغالطہ ہوا ہو، اسی طرح رافعی کے کلام سے وہم ہوا ہے کہ امام احمد وجوب کے قائل ہیں، حالانکہ یہ بھی غلط ہے، صاحب المغنی نے لکھا کہ ”عدم وجوب میں ہمیں کسی کا خلاف معلوم نہیں۔“

(عمدة القاری ۱۰۷۷-۱۰۷۸)

بَابُ الْتِمَاسِ الْوُضُوءِ إِذَا حَانَتِ الصَّلَاةُ قَالَتْ عَائِشَةُ

حَضَرَتِ الصُّبْحُ فَالْتَمَسَ الْمَاءَ فَلَمْ يَوْجَدْ فَزَلَّ التِّمِّمُ

(نماز کا وقت ہو جانے پر پانی کی تلاش، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ (ایک سفر میں) صبح ہو گئی، پانی تلاش کیا، جب نہیں ملا، تو آیت تیمم نازل ہوئی)

(۱۶۸) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ أَنَا مَالِكٌ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّهُ قَالَ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَحَانَ صَلَاةُ الْعَصْرِ فَالْتَمَسَ النَّاسُ الْوُضُوءَ فَلَمْ يَجِدْ وَفَاتَى رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِوُضُوءٍ فَوَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي ذَلِكَ إِلَّا نَاءً يَدَهُ وَآمَرَ النَّاسَ أَنْ يَتَوَضَّعُوا مِنْهُ قَالَ فَرَأَيْتُ الْمَاءَ يَنْبُعُ مِنْ تَحْتِ أَصَابِعِهِ حَتَّى تَوَضَّعُوا مِنْ عِنْدِ أَخِيهِمْ:

ترجمہ: حضرت انس بن مالک سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ نماز کا وقت آ گیا، لوگوں نے پانی تلاش کیا، جب نہیں ملا تو آپ کے پاس (ایک برتن میں) وضوء کے لئے پانی لایا گیا، آپ نے اس میں اپنا ہاتھ ڈال دیا اور لوگوں کو حکم دیا کہ اسی (برتن) سے وضوء کریں۔ حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ میں نے دیکھا آپ کی انگلیوں کے نیچے سے پانی پھوٹ رہا تھا، یہاں تک کہ (قافلے کے) آخری آدمی نے بھی وضوء کر لیا یعنی سب لوگوں کے لئے یہ پانی کافی ہو گیا۔

تشریح: حدیث سے معلوم ہوا کہ نماز کا وقت ہو جانے پر وضوء کے لئے پانی کی فکر و تلاش ضروری ہے اور نہ ملے تو تیمم سے وقت کے اندر نماز کو ادا کر لینا فرض ہے، ابن بطال نے کہا کہ امت کا اجماع اس امر پر ہو چکا ہے کہ وقت سے پہلے وضوء کر لے تو اچھا ہے تیمم میں اختلاف ہے کہ وہ حجاز بین کے نزدیک وقت سے پہلے جائز بھی نہیں، اور عراقیین اس کو جائز کہتے ہیں۔

اس حدیث کا تعلق معجزات نبوت سے بھی ہے، اس لئے اس کے مناسب تفصیلات کتاب علامات النبوة میں آئیں گی، انشاء اللہ ان لوگوں کی تعداد میں جو اس وقت آنحضرت کے ساتھ تھے۔ محقق عینیؒ نے متعدد اقوال لکھے ہیں ۷۰-۸۰-۱۱۵-۳۰۰-۸۰۰=

قاضی عیاضؒ نے لکھا کہ اس واقعہ کی روایت بہ کثرت ثقات نے جم غفیر سے کی ہے اور صحابہ تک روایت اسی طرح متصل ہو گئی ہے، لہذا یہ واقعہ نبی کریم کے قطع معجزات میں سے ہے۔

وجہ مناسبت ابواب

حافظ ابن حجرؒ نے حسب عادت اس کی طرف کوئی تعرض نہیں کیا۔ صاحب القول الفسیح فیما يتعلق بصد ابواب الصحيحؒ نے بھی یہاں کچھ نہیں لکھا، حالانکہ کتاب مذکور کا یہی موضوع ہے، باب التیمم سے باب التماس الوضوء کو آخر کیا مناسبت ہے، اس مشکل کو حل کرنا تھا، محقق عینیؒ نے صاف لکھ دیا کہ ان دونوں باب میں کوئی قریبی مناسبت ڈھونڈنا بے سود ہے، ہاں! جر ثقلؒ سے ایک کو دوسرے سے قریب لا سکتے ہیں، مثلاً کہہ سکتے ہیں کہ باب سابق میں تیمم کا وضوء و غسل کے لئے مطلوب ہونا مذکور تھا اور اس باب میں پانی کا وضوء کے لئے مطلوب ہونا بتلایا ہے، یعنی کہ ایک شئی کے متعلقات و مطلوبات کو ساتھ ذکر کرنا ہی وجہ مناسبت بن سکتی ہے۔ محقق عینیؒ کی وقت نظر نے جو مناسبت پیدا کی ہے، اس سے زیادہ بہتر وجہ نہ بظاہر موجود ہے نہ کسی نے ذکر کی ہے، اور حاشیہ لامع الداری میں جو محقق عینیؒ کی توجیہ مذکور کے بعد یہ لکھا: ”سب سے اچھی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ امام بخاری جب اعضاء وضوء کے مغسولات کے بیان سے فارغ ہوئے اور صرف مسح کا ذکر

باقی رہ گیا تو اس کے بعد پانی کے احکام کا بیان مناسب ہے کہ دھونے کے لئے پانی کی ضرورت ہوتی ہے۔ (لامع ۷۷-۷۸) تو یہ توجیہ محقق عینی سے بہتر نہیں ہوئی، کیونکہ وہ تو باب التیمم اور باب التماس الوضوء کے درمیان وجہ مناسبت متلازم ہی ہیں اور محشی لامع باب سابق غسل الرجلین اور باب التماس کی وجہ مناسبت پیش کر رہے ہیں، اسی طرح یہاں صاحب القول الفصح نے لکھا: ”جب امام بخاری غسل وجہ ورجلین کے ذکر سے فارغ ہو گئے جو وضو کے دو جانب ہیں تو گویا پورے وضو کا ذکر کر چکے اور اب وضو کے لئے پانی کی ضرورت کا ذکر ہونا چاہیے، ان دونوں حضرات نے اصل اشکال کا خیال ہی نہیں کیا، جو محقق عینی کے پیش نظر ہے، پھر یوں بھی وجہ مناسبت قریب کے دو بابوں میں بیان ہوا کرتی ہے نہ کہ درمیان میں ایک باب چھوڑ کر، بظاہر اصل اشکال سے صرف نظر اور جواب سے خالی ہاتھ ہو کر آگے بڑھنے سے تو یہی بہتر تھا کہ حنفی حنین ہی کو غنیمت سمجھ لیا جاتا، اور محقق عینی کے حل اشکال کو قدر منزلت کے ساتھ ذکر کر دیا جاتا۔ واللہ الموفق۔

ترجمہ اور حدیث الباب میں مناسبت

حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے شرح تراجم میں لکھا: حدیث الباب کو ترجمہ سے قوی تعلق نہیں ہے، بلکہ اسکا زیادہ تعلق باب معجزات سے ہے، اور اگر امام بخاریؒ نے اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا مسلک اختیار کیا ہے کہ پانی کا وضو کے لئے طلب کرنا بھی وضو کی طرف ایک دوسرا واجب ہے تو یہ غرض بھی حدیث الباب سے ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہاں حضور ﷺ کے صرف فعل کی حکایت ہے، پانی طلب کرنے کا امر اور قولی ارشاد نہیں ہے۔

پھر شاہ صاحب موصوف نے لکھا: میرے نزدیک امام بخاریؒ کا مقصد صرف یہ بتانا ہے کہ صحابہ کرام کی عادت تھی کہ وہ پانی ملنے کی جگہوں میں اس کی تلاش کیا کرتے تھے اور جواز تیمم کے لئے صرف پانی کی غیر موجودگی پر اکتفا نہ کرتے تھے، اگر ایسا ہوتا تو صحابہ کرام حضور ﷺ کی خدمت میں پانی نہ ملنے سے پریشانی و گھبراہٹ کا اظہار کرتے، اور نہ آپ سے معجزانہ طریقہ پر اتنے زیادہ پانی کا وجود ظہور میں آتا، گویا معجزہ کا اظہار ایک قسم کی تحصیل ماء کی تلاش و تفتیش ہی تھی۔ (مگر اس کے بطور فرض و واجب ظہور میں آنے کا کوئی ثبوت یہاں نہیں ہے۔) القول الفصح میں یہاں مطابقت حدیث و ترجمہ الباب وعدم مطابقت سے کوئی تعرض نہیں کیا گیا، حالانکہ یہاں اس کی بحث بہت اہم تھی جیسا کہ حضرت شاہ صاحب نے بھی تحریر فرماتے۔

بَابُ الْمَاءِ الَّذِي يُغْسَلُ بِهِ شَعْرُ الْإِنْسَانِ وَكَانَ عَطَاءٌ لَا يَرَى بِهِ بَأْسًا أَنْ يُتَّخَذَ مِنْهَا الْخُيُوطُ وَالْجَبَالُ
وَسُورُ الْكِلَابِ وَمَمَرُ هَالِي الْمَسْجِدِ وَقَالَ الدُّهْرِيُّ إِذَا وَلَغَ فِي إِيَّائِهِ لَيْسَ لَهُ وَضُوءٌ غَيْرُهُ يَتَوَضَّأُ بِهِ
وَقَالَ سُفْيَانُ هَذَا الْفَقْهُ بِعَيْنِهِ لِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا وَهَذَا مَاءٌ وَفِي النَّفْسِ مِنْهُ شَيْءٌ
يَتَوَضَّأُ بِهِ وَيَتَيَمَّمُ

(وہ پانی جس سے آدمی کے بال دھوئے جائیں پاک ہے، عطاء ابن ابی رباح کے نزدیک آدمیوں کے بالوں سے رسیاں اور ڈوریاں بنانے میں کچھ حرج نہیں اور کتوں کے جھوٹے اور ان کے مسجد سے گزرنے کا بیان، زہری کہتے ہیں کہ جب کتا کسی برتن میں منہ ڈال دے اور اس کے علاوہ وضو کے لئے پانی نہ ہو تو اس پانی سے وضو کیا جاسکتا ہے۔ ابوسفیان کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد سے سمجھ میں آتا ہے کہ جب پانی نہ پاؤ تیمم کر لو۔ اور کتے کا جھوٹا پانی (تو) ہے ہی (مگر) طبیعت ذرا اس سے کتراتے ہیں (بہر حال) اس سے وضو کر لے۔ اور احتیاطاً تیمم بھی کر لے۔

(۱۶۹) حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ سَمِعْتُ إِسْرَائِيلَ عَنْ عَاصِمٍ عَنْ ابْنِ سِيرِينَ قَالَ قُلْتُ لِعَبِيدَةَ عِنْدَ نَائِمٍ شَعْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَصَبْنَاهُ مِنْ قَبْلِ أَنَسٍ أَوْ مِنْ قَبْلِ أَهْلِ أَنَسٍ فَقَالَ لَا تَكُونُ عِنْدِي شَعْرَةً مِنْهُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا.

ترجمہ: ابن سیرین سے نقل ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے عبیدہ سے کہا کہ ہمارے پاس رسول اللہ ﷺ کے کچھ بال (مبارک) ہیں جو ہمیں حضرت انسؓ سے پہنچے ہیں۔ یا انسؓ کے گھروالوں کی طرف سے یہ سکر عبیدہ نے کہا کہ اگر میرے پاس ان بالوں میں سے ایک بال بھی ہو تو وہ میرے لئے ساری دنیا اور اس ہر کی چیز سے زیادہ عزیز ہے۔

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ امام بخاریؒ اس باب میں نجاستوں کے مسائل بیان کر رہے ہیں، پانی کے مسائل نہیں جو حافظ ابن حجرؒ نے سمجھا اور اختیار کیا ہے، پس اس ترجمہ الباب کا تعلق ان اشیاء سے ہے جو وقتاً فوقتاً پانی میں گرتی رہتی ہیں۔ اور یہ بتلانا ہے کہ یہ چیزیں پانی میں گر کر اس کو نجس کرتی ہیں یا نہیں، البتہ پانی کا ذکر محل وقوع کی حیثیت سے سمجھا آ گیا ہے۔ اور پانی کے مسائل کا مستقلاً واصلہ ذکر صحیح بخاری کے ۳۷ میں آئے گا۔ جہاں وہ ”باب ما يقع من النجاسات في السمن والماء“ وغیرہ ابواب لائیں گے، وہاں ان چیزوں کا ذکر پانی میں گرنے کی حیثیت سے سمجھا آئے گا، یہ ایسے ہی ہے جیسے فقہاء بعض نجاستوں کا ذکر پانی کے باب میں کر دیتے ہیں۔ حالانکہ ان کے یہاں ذکر نجاسات کا مستقل باب بھی ہوتا ہے۔

غرض ایک باب کی چیز دوسرے باب میں سمجھا کر ہوتی رہتی ہے، پھر نجاستوں کے باب میں پانی کا ذکر اس لئے کرتے ہیں کہ اس میں وہ عام طور سے گرتی رہتی ہیں، ورنہ وہ پانی کی طرح کھانے کی چیزوں یا دودھ تیل وغیرہ میں بھی گرتی رہتی ہیں، لہذا یہاں امام بخاریؒ نے ترجمہ الباب میں بالوں کا مسئلہ ذکر کیا ہے خواہ وہ پانی میں گریں یا کھانے میں۔

امام بخاری کا مسئلہ

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ وکان عطاء الخ سے معلوم ہوا کہ امام بخاریؒ نے امام اعظم ابو حنیفہؒ کا مسلک اختیار کیا ہے جیسا کہ علامہ ابن بطال نے بھی کہا ہے اور اثر عطاء سے تائید اس لئے ہوئی کہ جب ان کے نزدیک بالوں سے رسیاں اور رے بنانے کی گنجائش نکلی تو ان کی طہارت کا حکم بھی یقینی طور پر ثابت ہو گیا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر پانی میں بال گر جائیں تو ان سے پانی نجس نہ ہوگا، مگر چونکہ امام اعظمؒ کے نزدیک اجزاء انسانی سے نفع حاصل کرنا انسانی کرامت و شرف کے خلاف ہے اور اس کی اہانت کا مراوف ہے، اس لئے اس کو جائز قرار نہیں دیا۔ محقق عینی نے اس موقع پر یہ بھی لکھا کہ علامہ ابن بطال نے کہا ”امام بخاری نے ترجمہ الباب سے امام شافعیؒ کے مسلک کی تردید کا ارادہ کیا ہے جو کہتے ہیں کہ انسان کے بال جسم سے جدا ہو کر نجس ہو جاتے ہیں، اور وہ پانی میں گر جائیں تو اس کو بھی نجس کر دیتے ہیں، کیونکہ وہ نجس ہوتی تو ان سے رسیاں بنانے کی اجازت نہ ہوتی۔ امام صاحب کے نزدیک انسان کے بالوں کی طرح مردہ جانور کے سخت و ٹھوس اجزاء جن میں خون نہیں ہوتا، سب پاک ہیں۔ جیسے سینگ، ہڈی، دانت، کھر، ٹاپ، بال، اون، پٹھے، پروغیرہ، (بدالج) جس طرح آدمی کے دانت، ہڈی وغیرہ اصح قول میں (محیط تحفہ، قاضی خاں) نیز مردہ جانور کی اون، بال و پر کے بارے میں امام مالک، احمد، حنفی، شافعی بھی ہمارے ساتھ ہیں اور یہی مذہب حضرت عمر بن عبدالعزیز، حسن، حماد و داؤد کا ہڈی کے بارے میں بھی ہے۔

امام شافعیؒ کا قول مزنی، بویطی، ربیع و حرمہ نے نقل کیا کہ مذکورہ بالا سب چیزوں میں زندگی ہے اس لئے موت سے وہ نجس ہو جاتی ہیں دوسری روایت امام شافعیؒ سے یہ بھی ہے کہ انھوں نے انسان کے بالوں کو نجس کہنے سے رجوع کر لیا ہے، تیسری روایت یہ ہے کہ بال چمڑے

کے تابع ہیں وہ پاک تو یہ بھی پاک اور اس کے کی نجاست سے یہ بھی نجس ہو جاتے ہیں، ماوردی نے کہا کہ بہر صورت آنحضرت کے بال مبارک کے بارے میں مذہب صحیح قطعی طہارت ہی کا ہے۔ **محقق عینی کا نقد**

آپ نے لکھا کہ ماوردی کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ معاذ اللہ کوئی قول اس کے خلاف بھی ہے اسی طرح اور بھی شافعیہ نے کہا کہ آنحضرت ﷺ کے بال مبارک کے بارے میں دورائے ہیں، حالانکہ دوسری بات بال مبارک کے متعلق ہو ہی نہیں سکتی، پھر مزید حیرت اس بات سے یوں بھی ہے کہ حضور علیہ السلام کے تو فضلات کو بھی پاک کہا گیا ہے، پھر بال مبارک کی طہارت میں دورائے کس طرح ہو سکتی ہیں؟ ماوردی نے بھی کہا کہ حضور نے اپنے بال مبارک تمک کے لئے (صحابہ میں) تقسیم فرمائے تھے اور تبرک طہارت پر موقوف نہیں ہے، یہ بات پہلی سے بھی زیادہ گری ہوئی ہے اور بہت سے شافعیہ نے ایسی بات کہی ہے پھر انھوں نے یہ بھی لکھا کہ جو بال مبارک لئے گئے تھے، وہ تھوڑی مقدار میں تھے، اس لئے وہ معافی کی حد میں ہیں۔ محقق عینی نے لکھا کہ یہ توجیہ سب سے بدتر ہے، اصل یہ ہے کہ اس طرح شافعیہ کو اپنے مسلک (انسانی بالوں کی نجاست) کو صحیح ثابت کرنا مقصود ہے، اور چونکہ اس مسلک پر آنحضرت ﷺ کے بال مبارک کے متعلق اعتراض پڑتا ہے، اس لئے ان کو اس قسم کی فاسد تاویلات کرنی پڑیں۔

اس کے بعد محقق عینی نے یہ بھی لکھا کہ بعض شارحین بخاری نے آنحضرت کے بول و دم کے متعلق بھی دورائے لکھی ہیں، اور زیادہ لائق و مناسب طہارت کو قرار دیا، قاضی حسین نے براز میں دورائے ذکر کیں اور بعض شارحین نے تو امام غزالی کے اس کے متعلق دو قول نقل کرنے پر بھی اعتراض کیا ہے اور نجاست کو بالاتفاق سمجھا ہے۔

میں کہتا ہوں، امام غزالی سے بہت سی لغزشیں ہوئی ہیں، حتیٰ کہ نبی کریم سے تعلق رکھنے والی چیزوں کے بارے میں بھی، اور بہ کثرت احادیث سے ثابت ہے کہ صحابہ کرام میں سے بہت سے حضرات نے آپ کے بدن مبارک سے نکلے ہوئے خون کو پیا ہے، جن میں ابو طیبہ حجام اور ایک قریشی غلام بھی ہے، جس نے آپ کے پھنسنے لگائے تھے، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے بھی یہ سعادت حاصل کی ہے۔

بزار، طبرانی، حاکم، بیہقی اور ابونعیم نے (حلیہ میں) اس کی روایت کی ہے، اور حضرت علیؓ سے بھی ایسی روایت منقول ہے۔ حضرت ام ایمن سے بول کا پینا ثابت ہے، حاکم، دارقطنی، طبرانی، ابونعیم کی اس بارے میں روایت موجود ہے طبرانی کی روایت اوسط سے سلمیٰ زوجہ ابی رافع کا حضور علیہ السلام کے غسل مبارک کا مستعمل پانی پینا ثابت ہے جس پر آپ نے فرمایا کہ ”تیرے بدن پر دوزخ کی آگ حرام ہوگئی۔“

(عمدة القاری ۷: ۷۷۷-۷۷۸)

حافظ ابن حجر کی رائے

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: چونکہ امام شافعیؒ سے ایک روایت انسانی بالوں کی نجاست کے بارے میں موجود ہے، اس لئے شافعیہ کو آنحضرت کے موئے مبارک کے بارے میں بڑا اشکال پیش آیا ہے کہ آپ کے تو فضلات کو بھی جمہور امت نے ظاہر کہا ہے اور یہی رائے امام اعظم کی طرف بھی منسوب ہے، لہذا شوافع کو مجبور ہو کر موئے مبارک کو دوسرے انسانوں کے بالوں سے مستثنیٰ قرار دینا پڑا، حافظ ابن حجرؒ نے چاہا کہ امام شافعیؒ کی مذکورہ بالا روایت کو نمایاں نہ ہونے دیں، مگر حافظ عینیؒ نے یہ پردہ اٹھا کر ان پر کڑی تنقید کر دی ہے۔

محقق عینی کی تنقید

حافظ ابن حجرؒ کا یہ قول محل نظر ہے ”حق یہ ہے کہ“ نبی کریم اور سارے مکلفین احکام شرعیہ کے حق میں برابر درجے کے ہیں بجز اس کے کہ کوئی خصوصیت آپ کے لئے کسی دلیل سے ثابت ہو جائے، اور یہاں بھی چونکہ آپ کے فضلات کی طہارت کے متعلق بہ کثرت دلائل

موجود ہیں اور ائمہ نے اس کو آپ کے خصائص میں سے قرار دیا ہے اس لئے بہت سے شوافع کی کتابوں میں جو بات اس کے خلاف لکھی گئی ہے وہ نظر انداز کی جائے گی، لہذا ان کے ائمہ نے انسانی بالوں کی طہارت کا ہی آخری فیصلہ کیا ہے۔ ”محقق عینی“ نے اس پر لکھا کہ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ سب لوگ آنحضرت ﷺ کے ساتھ مساوی درجہ رکھتے ہیں حالانکہ ایسی بات کوئی غبی یا جاہل ہی کہہ سکتا ہے بھلا آپ کے مرتبہ عالیہ سے لوگوں کو کیا نسبت ہے؟ اور یہ کیا ضروری ہے کہ ہمیشہ آپ کے مرتبہ عالیہ کو ممتاز کرنے کے لئے کوئی نقلی دلیل ضرور موجود ہو، کیا زیر بحث امور یا دوسرے اس قسم کے امور میں عقل ان کے خصوصی امتیاز کا فیصلہ کرنے کے لئے کافی نہیں ہے، میرا عقیدہ تو یہی ہے کہ آپ کے اوپر کسی دوسرے کو قیاس نہیں کر سکتے، اگر اس کے خلاف کوئی بات کہی جائے گی تو اس کے سننے سے میرے کان بہرے ہیں۔ (عمدة القاری ۷/۷۸-۷۹)

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی رائے

حافظ ابن حجر کی جس رائے پر محقق عینی نے مندرجہ بالا نقد کیا ہے، تقریباً وہی خیال حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے بھی اپنی فتاویٰ ۴۳-۱ میں ظاہر کیا ہے، ان سے سوال کیا گیا کہ مسجد کے اندر داڑھی میں کنگھا کرنا کیسا ہے؟ آپ نے جواب دیا کہ ”بعض لوگوں نے اس کو مکروہ کہا ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک انسان کے بال جسم سے جدا ہو کر نجس ہو جاتے ہیں مسجد میں کوئی نجس چیز نہ ہونی چاہیے، لیکن جمہور علماء انسان کے جسم سے جدا شدہ بالوں کو پاک کہتے ہیں، یہی مذہب امام ابو حنیفہ و امام مالک کا ہے اور امام احمد کا ظاہر مذہب و امام شافعی کا ایک قول بھی یہی ہے، یہی قول صحیح ہے کیونکہ نبی کریم نے سر منڈایا تو آدھے بال ابو طلحہ گودے اور آدھے لوگوں میں تقسیم کر دیئے، دوسرے اس لئے بھی کہ باب طہارت و نجاست میں نبی کریم امت کے ساتھ شریک ہیں، بلکہ اصل یہ ہے کہ آپ تمام احکام میں ان سب کے برابر ہیں، بجز اس حکم کے جس کے متعلق دلیل خصوصیت ثابت ہو۔“

لحمہ فکر یہ: یہاں ذرا یہ سوچ کر آگے بڑھئے کہ حافظ عینی نے اتنی کڑی تنقید کس وجہ سے کی ہے اور ہم نے حافظ ابن حجر کے خیال کے مماثل ایک ایسے ہی جلیل القدر محدث جلیل ابن تیمیہ کی رائے کیوں نقل کی ہے، اس کو سمجھ لینے سے بہت سے افکار و مسائل میں اختلافِ انظار کا سبب بھی واضح ہو جائے گا۔

طہارت فضلات: فضلاتِ انبیاء علیہم السلام کی طہارت کا مسئلہ مذاہبِ اربعہ کا مسلم و طے شدہ مسئلہ ہے۔ خود حافظ ابن حجر نے بھی التلخیص الجبر میں اس کی صراحت کی ہے۔

محقق عینی بھی اسی کے قائل ہیں جیسا کہ پہلے ذکر ہوا اور انھوں نے امام اعظم کا بھی یہی قول نقل کیا ہے جیسا کہ آگے ۱۲-۱ میں آئے گا، المجموع ۲۳۳-۱ میں بھی اس کی تصریح کی ہے وغیرہ، ایسی صورت میں کسی مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے نبی کریم ﷺ خصوصیات کو نظر انداز کر دینا، یا ان پر دلیل طلب کرنا یا اس کو دعویٰ بلا دلیل قرار دینا جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری ۳/۱۷۳-۱ میں کیا، کیوں کر مناسب ہے؟! ہم سمجھتے ہیں کہ حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے بعض تفردات کا مبنی بھی اسی قسم کے نظریات ہیں اور جیسا کہ پہلے محقق عینی نے آنحضرت کی ذاتِ مبارک سے تعلق خاص رکھنے والی بعض چیزوں سے متعلق علامہ غزالی کے بعض ہفتوات و لغزشوں کی طرف اشارہ کیا ہے، وہ بھی اسی قبیل سے ہیں، اس کی بحث و تفصیل آئندہ اپنے موقع پر آئیگی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

موئے مبارک کا تبرک

محقق عینی نے لکھا کہ جب آنحضرت کے موئے مبارک کو بطور تبرک رکھنا صحابہ کرام کے تعامل سے ثابت ہو گیا تو اسی سے اس کی

طہارت و نظافت بھی ثابت ہوگئی اور امام بخاریؒ نے اسی پر قیاس کر کے مطلق انسانی بالوں کو بھی طاہر ثابت کیا ہے، کتب تاریخ میں ہے کہ حضرت مجاہد جلیل خالد بن ولیدؓ حضور علیہ السلام کے موئے مبارک کو میدان جہاد میں شرکت کے وقت اپنی ٹوپی میں رکھا کرتے تھے اور اسکی برکت سے فتح حاصل کرتے تھے، جنگ یمامہ میں آپ کی ٹوپی گر گئی جس کا آپ کو نہایت قلق ہوا، صحابہ کرام نے اعتراض کیا کہ ایک ٹوپی کے لئے آپ اس قدر رنج و صدمہ اٹھا رہے ہیں۔ فرمایا:۔ میری نظر میں ٹوپی کی قیمت نہیں ہے بلکہ اس بات کا فکر و خیال ہے کہ کہیں وہ ٹوپی مشرکوں کے ہاتھوں میں نہ پڑ جائے، اس میں محبوب رب العالمین فخر دو عالم کی نشانی و تبرک موئے مبارک تھا۔ (عمدة القاری ۷۸۰-۱)

مطابقت ترجمۃ الباب

محقق عینیؒ نے لکھا کہ امام بخاریؒ کا استدلال اس طرح ہے کہ اگر بال پاک نہ ہوتے تو صحابہ کرام ان کی حفاظت نہ فرماتے، اور نہ عبیدہ بال مبارک کی تمنا کرتے اور جب وہ پاک ہوئے تو جس پانی سے اس کو دھویا جائے گا وہ بھی پاک ہوگا، غرض اثر مذکور بھی مطابق ترجمۃ الباب ہے، اس کے بعد جو حضرت انسؓ کی حدیث مرفوع ذکر کی ہے وہ بھی۔

(۱۷۰) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ قَالَ أَنَا سَعِيدُ بْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ لَنَا عَبَّادٌ عَنْ ابْنِ عَوْنٍ عَنْ ابْنِ سِيرِينَ عَنْ

آنَسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا خَلَقَ رَأْسَهُ كَانَ أَبُو طَلْحَةَ أَوَّلَ مَنْ أَخَذَ مِنْ شَعْرِهِ:

ترجمہ: حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حجۃ الوداع میں جب سر کے بال اتروائے تو سب سے پہلے ابو طلحہؓ نے آپ کے بال لئے تھے۔

تشریح: یہ امام بخاریؒ کے مقصد پر دوسری دلیل ہے، اس سے بھی بالوں کی طہارت ثابت ہوئی، محقق عینیؒ نے لکھا کہ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ آنحضرت کے موئے مبارک کو بطور تبرک رکھنا درست ہے۔

موئے مبارک کی تقسیم

مسلم شریف کی روایت میں اس طرح ہے کہ حضور نے رمی جمرہ کے بعد قربانی کی پھر اپنے داہنے حصہ سر کا حلق کرایا، اور ابو طلحہ کو بلا کر بال عنایت فرمائے، پھر بائیں حصہ کا حلق کرایا اور ابو طلحہ کو عطا کر کے ارشاد فرمایا کہ ان کو لوگوں میں تقسیم کر دو ایک روایت میں ہے کہ ابو طلحہ نے لوگوں کو ایک ایک دو دو بال تقسیم کئے، بعض روایات میں یہ بھی آتا ہے کہ بائیں حصہ کے سر کے بال ام سلیم کو مرحمت فرمائے، مسند احمد میں یہ بھی اضافہ ہے ”تا کہ وہ ان کو اپنی خوشبو کے ساتھ یا عطردان میں رکھ لیں۔“ ممکن ہے حضرت ام سلیم کو یہ تحفہ حضور کے ارشاد پر حضرت ابو طلحہ ہی کہ ذریعہ پہنچا ہو، اس لئے تمام روایات میں جمع و تطابق ہو سکتا ہے۔ (عمدة القاری ۷۸۱-۱)

فائدہ علمیہ مہمہ: حضرت شاہ صاحبؒ نے اس موقع پر نہایت اہم ضروری افادہ فرمایا، جو حسب ذیل ہے:۔ قرآن مجید میں ایک باب ہے جس کا ذکر کتب فقہ میں بہت کم ملتا ہے کہ کسی چیز پر نجس و پلید ہونے کا حکم کیا جاتا ہے اور اس سے مقصود فقہی عرف کی ظاہری و مشاہد نجاست و پلیدی نہیں ہوتی بلکہ باطنی معنوی نجاست ہوتی ہے، اس سے بے تعلق اور دور رہنے کا حکم کیا جاتا ہے کیونکہ اس سے واسطہ تعلق، محبت و یگانگت رکھنے کے برے اثرات معنوی طور پر پڑتے ہیں، چنانچہ فرمایا گیا ”الما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام“

۱۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ آثار صالحین کے ساتھ تبرک و تحصیل برکت صحابہ کرام کی سنت ہے، ضرورت صرف اس کی ہے کہ ایسی اشیاء جعلی و لعلی نہ ہوں، اور ان کے ساتھ معاملہ حد سے تجاوز کر کے شرک و بدعت کے درجے کا نہ کیا جائے۔ (مؤلف)

(مشرک نجس ہیں، وہ مسجد حرام سے قریب نہ ہوں)۔ ”انما الخمر و المیسر و النصاب و الا زلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه (ماندہ) (پیشک شراب، جوا، بت اور پانے سب گندے عمل ہیں۔ شیطان کے، ان سے بچتے رہو) فاجتنبوا الرجس من الاولان (بتوں کی نجاست و گندگی سے بچتے رہو)۔

معلوم ہوا کہ مشرکانہ طہرانہ، و کافرانہ عقائد و اعمال کی نجاست و پلیدی اور اس کے دور رس اثرات سے دور رہنے کی ہدایت کی جارہی ہے اس کا مقصد ظاہری فقہی نجاست کا اظہار نہیں ہے، اسی لئے اگر ظاہری نجاست کافر کے بدن پر نہ ہو تو اس کا مسجد میں آنا جائز ہے، مگر وہ قرآنی مطالبہ قطع معاملہ و عدم موالات کا ہر وقت قائم رہے گا۔ احادیث میں بھی ”لا یترا ای نار اھما“ وغیرہ کی ہدایات موجود ہیں، غرض اجتناب و احتراز کی خاص صورت نجس و رجس کے لوازم میں سے ہے، حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ وہ مشرک سے مصافحہ کے بعد ہاتھ دھولیا کرتے تھے، گویا نجس کا مطلب وہ خوب سمجھتے تھے، قرآن مجید کی عرف و اصطلاح مذکور کا مقتضی یہ ہے کہ نجس کا اطلاق پانی و کپڑے وغیرہ کی نجاست پر نہ ہو، اور نہ مومن کو نجس کہنا چاہیے، اسی لئے حافظ محمد بن ابراہیم انور نے فرمایا کہ مومن پر نجس کا اطلاق نہ حقیقتہً ہو سکتا ہے نہ مجازاً اور اسی سے حدیث ”ان المومن لا ینجس“ کی شرح بھی ہو گئی نیز حدیث ان الماء طہور لا ینجسہ شیء کا مطلب بھی روشن ہو گیا کہ کنوؤں کے پانی ایسے نجس نہیں ہو جاتے کہ ان کا استعمال پھر ہو ہی نہ سکے، اور ان کو بے کار چھوڑ دیا جائے، بلکہ نجاست اور اس کا اثر دور کر کے ان کا استعمال جاری رہ سکتا ہے۔ یہ فقہی عرف اصطلاح ہے کہ باوجود ظاہری نجاست کے اس واسطے تعلق و معاملہ کو باقی رکھیں گے۔ اور صفائی و پاکی کا اہتمام کرتے رہیں گے۔

اس سے کفر و شرک اور فسق و فجور کی نجاست و قباحت کا ظاہری نجاست و پلیدی سے ممتاز ہونا بھی معلوم ہوا کہ ایک سے ترک تعلق و موالات کا حکم ہوا اور دوسری سے تعلق رکھ کر صفائی و پاکیزگی کے اہتمام کا ارشاد ہوا۔

حاصل یہ ہے کہ قطع معاملہ و ترک موالات کا باب فقہ میں نہیں ہے اگرچہ بعض جزئیات میں اس کا ذکر آ بھی گیا ہے، مثلاً بحیری میں ہے کہ نجس کپڑے کو نماز کے علاوہ پہننا بھی مکروہ ہے۔ گویا جب تک وہ نجس رہے اس سے قطع معاملہ کا اشارہ ملتا ہے اور اس بات کو حنفیہ کی طرف شوکانی نے بھی منسوب کیا ہے۔ اس لئے میرے نزدیک خروج مذی وغیرہ پر وضو کا حکم فوری ہے کہ اسی وقت کیا جائے موخر ہو کر نماز ادا کرنے کے وقت نہیں، کیونکہ شارح کی نظر مومن کا طہارت پر رہنا اور نجاستوں کے ساتھ ملوث نہ ہونا ہے۔

”الطہور شطر الایمان“ (شرعی طہارت و پاکی آدھا ایمان ہے) واللہ اعلم

بَابُ إِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِي الْإِنَاءِ۔ (کتاب برتن میں سے کچھ پی لے تو کیا حکم ہے؟)

(۱۷۱) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ أَنَا مَالِكٌ عَنْ أَبِي الدِّنَارِ دَعْنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ

اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءٍ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعًا.

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا۔ ”جب کتابرتن میں سے کچھ پی لے تو اس کو سات مرتبہ دھونا چاہیے۔

تشریح: امام بخاریؒ نے سابق ترجمہ الباب میں انسانی بالوں اور کتے کے جھوٹے کے مسائل کا ذکر کیا تھا، بالوں کے متعلق وہ طہارت کے

۱۔ معلوم ہوا کہ کفار و مشرکین سے ظاہری تعلقات، معاملات و معاہدات وغیرہ کی گنجائش ہے اور حسب ضرورت یہ سب جائز ہے، مگر ممانعت قلبی تعلق و تولی وغیرہ کی ہے ”ومن قبلہم منکم فانہ منہم“ تاکہ ان کے کافرانہ و مشرکانہ عقائد و اعمال کی طرف میلان نہ ہو، جس طرح فاسق و فاجر مسلمانوں سے بھی ترک تعلق و محبت کا حکم ہے تاکہ ان کی بد عملی سے نفرت ہو، اور بدعت فی الدین وغیرہ کا ارتکاب نہ ہو، اس زمانے کے جو مسلمان کافروں اور مشرکوں کی مذہبی رسوم میں شرکت کرتے ہیں وہ دین کے صحیح مقتضیات سے ناواقف ہیں۔

قائل ہیں اس لئے اس کے ثبوت میں دو حدیثیں ذکر کر چکے، اب دوسرے مقصد پر آئے ہیں (جس کے لئے کوئی حدیث نہیں لائے تھے) اور خلافِ عادت اس کے لئے مستقل باب کا عنوان قائم کر دیا ہے، خیر اس کو باب در باب کے طور پر سمجھ لیا جائے گا اس باب میں اصالتہً جھوٹے پانی کا مسئلہ بیان کیا ہے اور ضمناً مسجد میں کتوں کے گزرنے کا ذکر ہوا ہے۔

بحث و نظر

امام بخاریؒ کا مسلک

امام بخاریؒ نے سابق ترجمۃ الباب میں بالوں کے ثبوت میں حضرت عطاء کا اثر پیش کیا تھا، جہاں تک بالوں کی طہارت کا مسئلہ ہے حنفیہ بھی اسی کے قائل ہیں، لیکن وہ انسانی بالوں کے استعمال کو خلافِ کرامتِ انسانی سمجھتے ہیں، اس لئے عطاء کے ارشاد سے طہارت کے علاوہ جو عام انتفاع و استعمال کی اجازت بھی نکلتی ہے، اس کو حنفیہ تسلیم نہیں کرتے اور چونکہ یہ بحث اس محل سے بے تعلق ہے، اس لئے ہم اس کے مالہ و ماعلیہ کو دوسری فرصت پر چھوڑتے ہیں۔

دوسرا مسئلہ سورِ کلب کا ہے، اس کے لئے بھی امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب ہی میں امام زہری و سفیان کے اقوال پیش کئے۔ بظاہر اس مسئلہ میں امام بخاریؒ کا رجحان سورِ کلب کی طہارت کی طرف نہیں بلکہ نجاست کی طرف ہے، یہی فیصلہ محقق عینی نے کیا ہے۔ اور حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے بھی یہی ہے۔

حافظ ابن حجر کی رائے

آپ نے لکھا کہ امام بخاریؒ کے تصرف سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ سورِ کلب کی طہارت کے قائل ہیں (فتح الباری ۱۹۱-۱) بظاہر تصرف سے مراد امام بخاریؒ کا ترجمۃ الباب کو خاص نہج پر مرتب کرنا ہے، کہ پہلا ترجمہ اور اس کے مطابق اثر ساتھ لائے، پھر دوسرا ترجمہ اور اس کے مطابق سمجھ کر دوسرا اثر ذکر کیا، اس کے بعد پہلے کی دلیل حدیث سے بیان کی اور دوسرے کی دلیل پھر لائے، جس کا ذکر حافظؒ نے چند سطر بعد کیا ہے، واللہ اعلم۔

محقق عینی کی رائے مع دلائل

آپ نے لکھا کہ حدیث الباب اذا شرب الخ سے نجاستِ کلب کا ثبوت ہوتا ہے کیونکہ طہارت کا حکم حدیث یا نجاست کے سبب ہوتا ہے یہاں حدیث نہیں ہے تو نجاست کا تعین ہو گیا، اگر کہا جائے کہ امام بخاریؒ تو بال اور سورِ کلب دونوں کو پاک کہتے ہیں اور حدیث سے نجاست ثابت ہوئی تو حدیث کی مطابقت ترجمہ سے کہاں ہوئی؟ میں کہتا ہوں کہ اس کا جواب امام بخاریؒ کی طرف سے اس شخص نے دیا ہے جو ان کی ہر معاملہ میں مدد کرتے ہیں اور بعض اوقات اس میں غلو بھی کر جاتے ہیں، انھوں نے کہا کہ امام بخاریؒ سورِ کلب کو تو ظاہر ہی کہتے ہیں اور سات بار کے دھونے کو امرِ تعبدی خیال کرتے ہیں (جس کی کوئی ظاہری علت معلوم نہیں ہوتی) لہذا حدیث سے بھی نجاست کا ثبوت نہیں ہوا لیکن یہ جواب صحیح نہیں، کیونکہ ظاہر حدیث سے امرِ تعبدی والی بات سمجھنا نہایت مستبعد ہے اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیں کہ اس کا احتمال بھی درست ہے تو وہ اس لئے ختم ہو گیا کہ مسلم شریف کی ایک روایت میں طہور اثناء احد کم الخ اور دوسری میں اذا ولغ الکلب فی اثناء احد کم فلیرف الخ ہے کتے کا جھوٹا پاک ہوتا تو طہور کا لفظ نہ ہوتا، اور نہ دوسری روایت میں اس پانی کو بہانے، پھینک دینے کا حکم ہوتا۔

اس کے بعد حافظ عینیؒ نے بتلایا کہ ابنِ بطلال نے اپنی شرح میں اس طرح ذکر کیا ہے کہ امام بخاریؒ نے کلب کے بارے میں چار حدیث روایت کی ہیں، اور ان کی غرض اس سے کلب و سورِ کلب کی طہارت کا اثبات ہے حالانکہ ابنِ بطلال کا کلام حجت و سند نہیں ہے، اور یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ امام بخاریؒ کی یہاں غرض صرف بیانِ مذاہب ہو، چنانچہ انھوں نے دو مسئلے ذکر کر دیئے، پہلا پانی کا جس میں بال دھویا

جائے، دوسرا کتے کے جھوٹے کا، بلکہ ظاہری ہی ہے کیونکہ اپنا مختار مسلک بھی اگر بتلانا چاہتے تو وہ طہارۃ سورۃ الکلب کہنے، صرف لفظ سورۃ الکلب پر اقتدار نہ کرتے۔ (عمدہ ۷۷۲-۱)

محقق عینی نے جو کچھ لکھا اس سے صاف معلوم ہوا کہ وہ امام بخاری کو جمہور کے ساتھ سمجھتے ہیں، اور یہ کہ یہاں ان کی غرض سورۃ الکلب کے بارے میں نجاست و طہارت دونوں کے دلائل پیش کر دینا ہے، ان کا مختار طہارت نہیں ہے نہ صرف اس کے لئے استدلال کیا ہے۔ حدیث الباب سے نجاست کا ثبوت پیش نظر ہے اور آگے پیا سے کتے کو پانی پلانے کی حدیث کو طہارت کے استدلال میں پیش کریں گے۔ وغیرہ۔

حاشیہ لامع الدراری کی مساحت

حاشیہ مذکورہ ۷۸ سطر ۳۰ میں درج ہوا ”وقال العینی قصد البخاری بذلك البات طهارة الكلب و طهارة سورۃ الکلب الخ“ ہم نہیں سمجھ سکے عبارت مذکورہ کہاں سے نقل ہوئی، اور حافظ عینی کی طرف الٹی بات کیونکر منسوب ہو گئی؟

القول الصحيح کا غلط فیصلہ:

۹۶۔ میں لکھا گیا کہ امام بخاری کے بارے میں علامہ عینی اور ہمارے اساتذہ کی رائے یہی ہے کہ وہ سورۃ الکلب کی نجاست کے قائل ہیں، اور ان کا یہ فیصلہ بخاری کی جلالت شان کے پیش نظر ہے، البتہ شاہ ولی اللہ کی نظر میں بخاری کے اس ترجمہ کا رخ طہارت کی جانب پایا گیا ہے۔ واللہ اعلم کیا کسی کے مسلک و مختار کے تعین کو جلالت قدر و عظمت شان پر بھی محول کر سکتے ہیں؟ یہ فیصلہ عجیب سا ہے ظاہر ہے ائمہ مجتہدین و کبار محدثین و محققین کے نظریات بہت سے اہم مسائل میں مختلف رہے ہیں، تو کیا دوسرے قرائن و شواہد چھوڑ کر ہمیں یہ حق پہنچتا ہے کہ اپنے نزدیک قوت و دلیل وغیرہ کے بھروسہ پر یہ طے کر دیں کہ فلاں جلیل القدر عالم کی بھی یہی رائے ہونی چاہیے، پھر اگر یہ بھی کوئی وجہ ہو سکتی ہے تو کیا شاہ ولی اللہ صاحب امام بخاری کی جلالت شان سے واقف نہ تھے۔ یا ان کے نزدیک ”طہارت کلب“ والا نظریہ ان کی جلالت شان کے مطابق ہو گا اور کیا امام مالک کے مذہب مختار ”طہارت کلب“ کو ان کی جلالت شان کے خلاف کہیں گے حاشا وکلا! کیا واقعی ہمارے اساتذہ کے فیصلے ایسی ہی کمزور بنیادوں پر قائم ہوتے تھے؟ پھر یہ بھی ایک مسلم حقیقت ہے کہ کسی مسلک و مختار کی صحت و عدم صحت کا تعلق کسی کی جلالت شان سے نہیں ہے، انبیاء علیہم السلام کے سوا کوئی بھی غلطی سے معصوم نہیں ہے۔ اگر مسلک و نظریہ کی صحت و غلطی کے سبب قدر و شان کو بڑھائیں گے تو کسی کی بھی جلالت شان محفوظ نہ رہ سکے گی، واللہ اعلم عند اللہ۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے

فرمایا: میرے نزدیک حافظ عینی کی رائے بہ نسبت حافظ ابن حجر کی زیادہ صحیح و رائج ہے کہ امام بخاری نے سورۃ الکلب کے بارے میں مختار حنفیہ کو اختیار کیا ہے، امام نے اگرچہ طرفین کے دلائل ذکر کر دیئے ہیں۔

(۱) مگر سب سے پہلے جو مسات ہار دھونے کی حدیث لائے ہیں اس سے سورۃ الکلب کے نہ صرف نجس بلکہ لفظ النجاسات ہونے کا ثبوت ہوتا ہے، اس کے بعد دوسری حدیث پیا سے کتے کو پانی پلانے کی لائے، جس سے اگرچہ طہارت پر استدلال ہو سکتا ہے۔ مگر وہ ضعیف ہے۔

(۲) ترجمہ الباب میں ایسا لفظ نہیں لائے، جس سے طہارت سورۃ الکلب کی صراحت نکل سکے۔

(۳) امام زہری کے اثر سے بھی طہارت پر دلیل نہیں ہو سکتی، اول تو اس لئے کہ ان سے ہی دوسری روایت مصنف عبدالرزاق میں ہے

جس میں کتے کے جھوٹے پانی کو بہا دینے اور پھینک دینے کا حکم موجود ہے دوسرے وہ مسئلہ تو ایسا ہے جیسے ہمارے یہاں اس نمازی کا ہے جس کے پاس صرف نجس کپڑا ہو۔ آیا وہ اسی کپڑے میں نماز پڑھے یا ننگا پڑھے، جس طرح وہاں نجس کپڑے میں نماز کے جواز سے اس کپڑے کی طہارت پر استدلال نہیں ہو سکتا، اسی طرح امام زہری کے قول سے دوسرے پانی کے نہ ہونے کی صورت میں، اس پانی کی طہارت پر استدلال درست نہ ہوگا۔

(۴) ارسفیان سے بھی استدلال صحیح نہیں، کیونکہ اس کی نظیر یہ ہے کہ امام محمدؒ نبیذ کی موجودگی میں اس سے وضوء و تیمم دونوں کے قائل ہیں، بلکہ حضرت سفیان کا تردد بھی طہارت کے خلاف نظریہ کو قوت پہنچاتا ہے۔

پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ جب ترجمہ میں کوئی صراحت طہارت سور کلاب کی نہیں ہے تو میرے نزدیک امام بخاری کی طرف اس کو منسوب کرنا مناسب نہیں۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ شاید امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب کے دوسرے جزو ”سور الکلب“ کے لئے جو احادیث مستقل باب کا عنوان دے کر پیش کیں وہ بھی اسی طرف اشارہ ہوگا کہ یہ مسئلہ ان کے نزدیک پہلے مسئلہ سے مختلف تھا، وہاں طہارت کا فیصلہ تھا تو یہاں نجاست کا ہے، مگر چونکہ ان کے نزدیک دلیل کی گنجائش دوسرے مسلک کے لئے بھی تھی، اس لئے اس کی دلیل بھی پیش کر دی۔ واللہ اعلم و علمہ اتم۔

حدیث الباب پر کس نے عمل کیا؟

حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری ۱۹۴۔۱ میں لبانوث خوب قلم دبا کر لکھا کہ ظاہر حدیث الباب کی مخالفت مالکیہ نے بھی کی ہے اور حنفیہ نے بھی، مالکیہ نے اس لئے کہ وہ مٹی سے برتن مانجھنے کو ضروری و واجب نہیں مانتے، حالانکہ ان ہی میں سے قرانی نے اعتراف کیا کہ تزیب (مٹی سے مانجھنے) کے بارے میں احادیث صحیح موجود ہیں، دوسرے یہ کہ امام مالک سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ سات بار دھونے کا حکم استحباً ہے، حالانکہ اصحاب مالک کے یہاں معروف حکم وجوب ہی کا ہے، خواہ وہ تعبدی ہو، کیونکہ کتاب ان کے یہاں پاک ہے دوسری روایت امام مالک سے یہ بھی ہے کہ وہ نجس ہے، مگر ان کے قاعدہ سے چونکہ پانی بغیر تغیر کے نجس نہیں ہوتا اس لئے سات بار دھونے کا وجوب نجاست کے سبب نہیں ہے۔ بلکہ تعبدی ہے، لیکن یہ بات اس لئے صحیح نہیں کہ حدیث میں ظہور اثناء احکم وارد ہوا ہے (جس سے پانی و برتن کا نجس ہونا ثابت ہو رہا ہے) الخ پھر لکھا کہ حنفیہ نے بھی مخالفت کی کیونکہ وہ سات بار دھونا ضروری نہیں کہتے، اور نہ تزیب کے قائل ہیں، پھر لکھا کہ امام طحاوی نے حنفیہ کی طرف سے کئی اعتذار پیش کئے ہیں اور آخر میں ایک الزامی جواب شافعیہ کو دیا ہے کہ تم بھی تو عبد اللہ بن مغفل کی حدیث مسلم کے خلاف کر رہے ہو، جس میں ۸ بار پاک کرنے کا حکم ہے اور تم صرف سات بار کہتے ہو، پھر حافظ نے جواب دیا کہ عبد اللہ بن مغفل کی ظاہر حدیث پر عمل نہیں کیا، مگر اس سے بالکل عمل بالحدیث لازم نہیں آتا، ہمارے پاس بھی اس کے ظاہر پر عمل نہ کرنے کا عذر ہے اگر وہ ٹھیک ہے تو بہتر، ورنہ اس کے ترک میں ہم اور تم دونوں برابر کے ملزم ہیں، جیسا کہ ابن دقیق العید نے فیصلہ کیا ہے اس کے بعد حافظ ابن حجرؒ نے شافعیہ کی طرف سے امام طحاوی کے الزام مذکور کے تین جواب اور بھی نقل کئے، مگر خود ہی ہر ایک کو توڑ پھوڑ کر بے حیثیت بھی بنا دیا۔

حافظ کا یہ پورا نوٹ قابل مطالعہ ہے جو ”فائدہ“ کے عنوان سے لکھا ہے۔ ہم نے اس کا ضروری خلاصہ پیش کیا ہے۔

صاحب مرعاة شرح مشکوٰۃ کا ریمارک: آپ نے موقع سے فائدہ اٹھا کر ۳۲۵۔۱ میں لکھا کہ حدیث ابی ہریرہ و حدیث عبد اللہ بن مغفل کی مخالفت، حنفیہ، مالکیہ و شافعیہ سب ہی نے کی ہے اور وجوہ مذکورہ بالا پیش کیں، پھر لکھا کہ امام طحاوی کے اعتذارات کا حافظ ابن حجرؒ نے بہترین رد کیا ہے اور حافظ کے ردود پر جو حافظ عینی نے نقد کیا ہے وہ ان کے شدت و تعصب پر دال ہے۔

پھر شیخ عبدالحی لکھنوی حنفی نے سعایہ میں عینی کے کلام پر تعقب کیا ہے اور ان کا بہت اچھا رد کیا ہے، نیز شیخ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر میں جو مزخرف

کلام بطور اعتذار کیا ہے، اس کا رد بھی شیخ عبدالحی نے کر دیا ہے، ان کا کلام طویل اور رد بہت ہی خوب ہے۔ آخر بحث میں انھوں نے یہ بھی لکھ دیا ہے کہ ہماری اس بحث کا ایک منصف غیر متحسف پڑھے گا تو وہ جان لے گا کہ ”ارباب تثلیث“ کا کلام ضعیف اور ارباب تسبیح و تہلیل کا کلام قوی ہے۔“

حضرت مولانا عبدالحی صاحب کی رائے و تحقیق کا مقام

ہم پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں کہ مولانا موصوف عمت فیضہم کی رائے و تحقیق حنفیہ پر حجت نہیں ہے۔ علامہ کوثری نے اسی لئے لکھا کہ مولانا اگرچہ اپنے زمانہ کے بہت بڑے عالم احادیث احکام تھے، مگر ان کی بعض رائیں شذوذ کا درجہ رکھتی ہیں اور مذہب حنفی میں ان کو قبول نہیں کیا جا سکتا، اسی طرح سے مولانا نے کتب جرح کی تحت استور کار فرمایوں سے واقف نہ ہونے کے سبب جو ان کے سامنے ہتھیار ڈال دیئے ہیں، اس طریقہ کو بھی پسند نہیں کیا گیا، خصوصاً ان لوگوں کے نزدیک جو مخالفین کی ہر قسم کی ریشہ دوانیوں سے پوری طرح واقف ہیں (تقدمہ نصب الراية ۴۹) لہذا صاحب تحفۃ الاحوذی اور صاحب مرعۃ وغیرہ کا تحقیقی اباحت کے مواقع میں مولانا موصوف کی ایسی عبارات پیش کرنا مفید نہیں ہو سکتا۔

دلائل ائمہ حنفیہ رحمہ اللہ

سب سے پہلے یہاں ہم حنفیہ کے دلائل پیش کرتے ہیں، اس کے بعد جو اعتراضات ان پر ہوئے ہیں ان کے جواب دیں گے، پھر مولانا عبدالحیؒ کو جو مخالفہ پیش آیا ہے اس کو واضح کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ امید ہے کہ اس سے حنفی مسلک کی صحیح پوزیشن سامنے آجائے گی واللہ الموفق۔

(۱) دار قطنی و ابن عدی بہ طریق عبد الوہاب بن الضحاك نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً روایت کیا: ”اذا ولغ الكلب في الماء احدكم فليهرقه وليغسله ثلاث مرات“ (جب تمہارے کسی کے برتن میں کتا منہ ڈال دے تو وہ چیز گرا کر اس برتن کو تین بار دھو دینا چاہیے)۔

(۲) دار قطنی نے موقوفاً حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کیا: ”اذا ولغ الكلب في الماء فاهرقه ثم اغسله ثلاث مرات“ (کتا برتن میں منہ ڈال دے تو اس چیز کو گرا دو پھر اس برتن کو تین بار دھو ڈالو)

نصب الراية ۱۳۱۔ میں محدث زیلی نے لکھا کہ محدث جلیل شیخ تقی الدین نے ”امام“ میں اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے اور امام طحاویؒ نے بھی اسی طرح روایت کیا ہے، حاشیہ نصب الراية میں رجال سند پر ضروری تبصرہ کیا ہے۔

(۳) ابن عدی نے کامل میں حسین بن علی کراہیسی کے طریق سے بھی حضرت ابو ہریرہؓ سے حدیث (۱) مذکورہ بالا کو مرفوعاً روایت کیا ہے (نصب الراية ۱۳۱۔۱)

(۴) سند مذکور ہی کے ساتھ حضرت ابو ہریرہؓ کا خود اپنا تعامل بھی یہی مروی ہے کہ کتا برتن میں منہ ڈال دیتا تھا تو وہ اس کا پانی گرا دیتے اور برتن کو تین بار دھو دیتے تھے۔ (نصب الراية)

امام طحاویؒ نے لکھا کہ حضرت ابو ہریرہؓ نبی کریم کے حکم کی مخالفت نہیں کر سکتے تھے ورنہ ان کی عدالت ساقط اور روایت غیر مقبول ہو جاتی۔ مطلب یہ ہے کہ یا تو سات بار والی روایت کو حضرت ابو ہریرہؓ نے منسوخ سمجھا ہے یا اس کو استحباب پر محمول فرمایا ہوگا۔ اور استحباب کے قائل حنفیہ بھی ہیں۔

(۵) حضرت معمرؓ سے منقول ہے کہ میں نے امام زہری سے کتے کے بارے میں سوال کیا جو برتن میں منہ ڈال دے تو فرمایا: اس کو

(رواہ عبد الرزاق) = زجاجہ المصانح ۱۳۱۔۱ =

تین بار دھولیا جائے۔

(۶) امام طحاوی نے بطریق اسماعیل بن اسحاق، حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کیا کہ انھوں نے اس برتن کے بارے میں جن میں کتا اور بلی منہ ڈال دے فرمایا کہ اس کو تین بار دھویا جائے، اس کے بھی سب راوی ثقہ ہیں، (علامہ کوثری نے الملک الطریفہ ۱۱۸ میں سب رواۃ کی توثیق نقل کی ہے) (۷) حضرت عطاء بھی ان حضرات میں سے ہیں جو تین بار دھونے کو کافی قرار دیتے تھے، جیسا کہ ان سے مصنف عبدالرزاق میں بہ سند صحیح مروی ہے (الملک الطریفہ ۱۱۹)

مسلب حنفی پر اعتراضات و جوابات

محدث ابن ابی شیبہ کا اعتراض: آپ نے حدیث ابی ہریرہؓ امر غسل سبع مرات..... والی اور ابن مغفل کی حدیث امر قتل کلاب اور ولوغ کلب سے غسل سبع مرات والی روایت کر کے لکھا کہ لوگ ذکر کرتے ہیں ابو حنیفہ نے ایک مرتبہ دھونا کافی قرار دیا۔ علامہ کوثریؒ کے جوابات: (۱) امام صاحب کا یہ مذہب ہی نہیں کہ ایک بار دھویا جائے، وہ تو تین بار دھونے کا حکم فرماتے ہیں۔ (۲) حنفیہ نے حدیث ابی ہریرہؓ کو تو اپنے اس اصول کی وجہ سے نہیں لیا کہ خود راوی حدیث حضرت ابو ہریرہؓ نے اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف فتویٰ دیا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ حدیث مذکور ان کے نزدیک منسوخ ہے۔ (۳) خبر واحد ہمارے نزدیک اس صحابی کے حق میں قطعی الورد اور قطعی الدلالت ہے، جس نے حدیث کو آنحضرت سے سنا ہے۔ اس لئے ایک قطعی و یقینی امر سے صحابی کا روگردانی کرنا متصور ہی نہیں بجز اس کے کوئی اسی درجہ کی دلیل اس کی ناسخ موجود ہو ورنہ صحابی کی عدالت ساقط ہو جائے اور اس کا قول و روایت درجہ قبول سے گر جائے، مسئلہ زیر بحث میں حضرت ابو ہریرہؓ کے قول و فعل سے تین بار دھونے کی کفایت ثابت ہو چکی ہے اس کے بعد علامہ کوثریؒ نے اوپر کی ذکر شدہ روایات نقل کی ہیں۔ (۴) کراچی والی تین بار کی مرفوع روایت نقل کر کے لکھا کہ ان کے بارے میں جو حنا بلہ نے کلام کیا ہے وہ صرف مسئلہ لفظ بالقرآن کے سبب سے کیا ہے۔ پھر لکھا کہ جو حضرات اخبار، آحاد کو حجت سمجھتے ہیں، وہ کس طرح تین بار والی حدیث عبدالملک بن ابی سلیمان عن ابی ہریرہؓ کو رد کر سکتے ہیں۔

(۵) علامہ کوثریؒ نے یہ بھی لکھا کہ بعض ان لوگوں نے جو روایات کو اپنے مذہب کی مطابق احوال لینے میں خصوصی کمالات کا مظاہرہ کیا کرتے ہیں۔ تین بار والی روایت کو عطاء و عبدالملک کے تفرد سے معلول کرنے کی سعی کی ہے، حالانکہ سب جانتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک ثقہ کا تفرد مقبول ہے۔

(۶) حضرت ابو ہریرہؓ کے تین بار کے فتوے کے مقابلہ میں سات بار کا فتویٰ جو نقل کیا ہے اس کے جواب میں علامہ کوثریؒ نے لکھا کہ اول تو جمع بین الروایات کے اصول پر اس کو سابق پر محمول کر سکتے ہیں، دوسرے یہ کہ تین کی روایت عطاء کی ہے، اور سات کی ابن سیرین کی، تو عطاء کی روایت کو ابن سیرین کی روایت پر ترجیح ہونی چاہیے، کیونکہ عطاء حجازی ہیں۔ حضرت ابو ہریرہؓ بھی حجازی۔ ان کو آپ کی خدمت میں رہنے کا زیادہ زمانہ ملا ہے، ابن سیرین دور دراز شہر بصرہ کے رہنے والے ہیں، ان کو اتنا موقعہ نہیں ملا۔

(۷) تسبیح و تہلیل میں سے اول ہی کو منسوخ کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ کلاب کے بارے میں احکام نبوی تشدد سے تخفیف کی طرف چلے ہیں، برعکس نہیں ہوا، چنانچہ پہلے ان کو مطلقاً قتل کرنے کے احکام صادر ہوئے تاکہ ان سے لوگوں کے غلاما اور ربط والفت کو پوری طرح ختم کر دیا جائے، پھر تخفیف ہوئی اور صرف کالے سیاہ کتوں کو قتل کر نیک حکم باقی رہا، پھر اس سے بھی تخفیف ہو کر کھیتی و جانوروں کی حفاظت اور شکار کی ضرورت وغیرہ کے لئے کتوں کا پالنا جائز ٹھہرایا، لہذا تسبیح کا حکم تو ایام تشدد کے لئے مناسب و موزوں ہے اور تہلیل کا ایام تخفیف کے لئے۔

(۸) تھمین کا ثبوت صحیح السند حدیث ابن مغفل سے ہے۔ جو معترضین کے یہاں بھی متروک العمل ہے اور ہمارے یہاں بھی، لہذا تسبیح کے ساتھ بھی یہی معاملہ ہونا چاہیے!

(۹) ہمارے یہاں تثلیث واجب اور اس سے اوپر تسبیح و تھمین مستحب ہے (لہذا ہمارا عمل سب روایات پر ہے)۔

حافظ ابن حجر کے اعتراضات

آپ نے لکھا کہ امام طحاوی نے حنفیہ کی طرف سے حدیث تسبیح پر عمل نہ کرنے کے کئی عذر پیش کئے ہیں جو حسب ذیل ہیں۔

(۱) راوی حدیث ابو ہریرہ نے تین بار دھونے کا فتویٰ دیا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک سات بار والا حکم منسوخ ہو چکا، اس پر یہ اعتراض ہے کہ ممکن ہے انھوں نے یہ فتویٰ اس لئے دیا ہو کہ وہ سات بار کو استحباب پر محمول کرتے ہوں واجب نہ سمجھتے ہوں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ اپنی سات والی روایت کو بھول گئے ہوں اور احتمال کی موجودگی میں نسخ ثابت نہیں ہو سکتا دوسرے یہ کہ ان سے سات بار کا فتویٰ بھی ثابت ہے اور جس راوی نے ایسے فتوے کو نقل کیا جو ان کی روایت کے موافق ہے اس سے رائج ہے جس نے مخالف روایت فتوے کو نقل کیا۔

یہ بات نظری لحاظ سے تو ظاہر ہی ہے، اسنادی اعتبار سے اس لئے معقول ہے کہ موافقت کی روایت حماد بن زید الخ سے ہے اور مخالفت والی روایت عبدالملک بن ابی سلیمان الخ سے ہے جو پہلی روایت کے اعتبار سے قوت میں بہت کم ہے۔

(۲) پاخانہ کی نجاست سور کلب سے کہیں زیادہ شدید ہے، پھر بھی اس کے دھونے میں سات بار کی قید کسی کے یہاں نہیں ہے، لہذا ولو غ کلب کے لئے یہ قید بدرجہ اولیٰ نہ ہونی چاہیے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے گندگی و پلیدی میں زیادہ ہونا اس امر کو مستلزم نہیں کہ اس کے لئے حکم بھی زیادہ سخت ہو، دوسرے یہ قیاس مقابلہ میں نص کے ہے، جو معتبر نہیں۔

(۳) سات بار کا حکم اس وقت تھا جب کتوں کو قتل کرنے کا حکم ہوا تھا، پھر جب ان کے قتل سے روک دیا گیا تو سات بار دھونے کا حکم بھی منسوخ ہو گیا اس پر اعتراض یہ ہے کہ قتل کا حکم اوائل ہجرت میں تھا اور دھونے کا حکم بہت بعد کا ہے، کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ اور عبداللہ بن مغفل سے مروی ہے اور عبداللہؓ کو ابو ہریرہؓ کی طرح بے حد میں اسلام لائے ہیں، بلکہ سیاق مسلم سے ظاہر ہوتا ہے کہ امر بالغسل (دھونے کا حکم) بعد امر قتل کلاب ہوا ہے۔ (فتح الباری ۱۹۵-۱)۔

محقق عینی کے جوابات

(۱) حضرت ابو ہریرہؓ کے بارے میں نسیان کا احتمال نکالنا اول تو ان کی شان میں سوء ادب ہے، دوسرے یہ احتمال بغیر کسی دلیل و وجہ کے پیدا کیا گیا ہے، جو بے حیثیت ہے، اس کے مقابلہ میں امام طحاوی کا دعوائے نسخ مدلل ہے کیونکہ انھوں نے اپنی سند متصل کے ذریعہ ابن سیرین سے نقل کیا کہ جب وہ کوئی حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کے واسطے سے روایت کرتے تھے تو لوگ سوال کیا کرتے تھے۔ یہ حدیث نبی کریم سے ہے؟ یعنی کیا یہ مرفوع ہے؟ تو وہ جواب میں فرمایا کرتے تھے کہ ”ابو ہریرہؓ سے جتنی احادیث میں روایت کرتا ہوں وہ سب مرفوع ہیں۔“ اگر کہا جائے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے سات بار دھونے کا بھی فتویٰ ثابت ہے، تو اس کے ثبوت کی دلیل چاہیے اور بفرض ثبوت ممکن ہے کہ یہ فتویٰ اپنے نزدیک نسخ ثابت ہونے سے قبل دیا ہو، رہا یہ کہ ایک کے رجال کو دوسرے پر ترجیح حاصل ہے، وہ بھی محض دعویٰ ہے کیونکہ دونوں کے رجال صحیح ہیں۔

(۲) سور کلب سے زیادہ درجہ کی نجس و پلیدی چیزوں کے لئے طہارت کے حکم میں زیادہ شدت لازم نہ ہونے کی بات غیر معقول ہے،

کیونکہ حکم کی شدت دلوغ کلب میں یا تو تعدی اور غیر معقول المعنی ہے، (جو جمہور علماء کے نزدیک غیر صحیح ہے) یا اس لئے ہے کہ بطور غالب ظن کے اس کی نجاست کم تعداد میں دھونے سے زائل نہیں ہو سکتی (اور مسئلہ بھی یہی ہے کہ جب تک نجاست دور ہونے کا غلبہ ظن نہ ہو طہارت کا حکم نہیں کیا جاتا) یا اس لئے کہ لوگوں کو کتا پالنے سے روک دیا گیا تھا، مگر وہ نہ ر کے اور دلوغ کلب کے بارے میں سخت حکم دیا گیا، (لہذا یہ ایک وقتی حکم تھا جو حالات کے بدلنے کے ساتھ بدل گیا)

(۳) اول تو امر قتل کلاب کو اوائل ہجرت سے متعلق کرنا ہی محتاج دلیل ہے پھر صرف حضرت ابو ہریرہ و ابن مغفل کے متاخر الاسلام ہونے اور ان کی روایت سے مسئلہ زیر بحث کا فیصلہ ہو بھی نہیں سکتا، کیونکہ ممکن ہے انھوں نے اس خبر کو دوسرے کسی صحابی قدیم الاسلام سے سن کر اطمینان کر لیا ہو اور پھر اس کو روایت کیا ہو، صحابہ تو سب ہی عدول و صدوق ہیں، اس لئے ایسی روایت میں کوئی مضائقہ بھی نہ تھا۔

محقق عینی کے جوابات مذکورہ پر مولانا عبدالحی صاحب کے نقد:

مولانا موصوف نے ”سعیہ“ میں جوابات مذکورہ پر تنقید کی ہے۔ چنانچہ اس آخری جواب پر لکھا کہ روایات سے حضرت ابو ہریرہ و ابن مغفل کا اس خبر کو براہ راست نبی کریم سے سننا ثابت ہوتا ہے، لہذا سات بار دھونے کا حکم نسخ امر بالقتال کے بعد ہوا ہے، ابتداء اسلام میں نہیں ہوا، اس نقد کے جواب میں صاحب امالی الاحبار شرح معانی الآثار دام ظلہم نے لکھا کہ مولانا عبدالحی صاحب کے اعتراض سے اصل استدلال پر کوئی اثر نہیں پڑتا کیونکہ مجموعہ روایات سے یہ بات تو ظاہر ہے کہ کلاب کے بارے میں تدریجاً شدت سے خفت آئی ہے۔

یعنی سب سے پہلے تمام کتوں کو مار ڈالنے کا حکم ہوا، پھر وہ منسوخ ہو کر صرف کالے کتوں کو مار ڈالنے کا حکم ہوا، جس کی طرف ابن مغفل کی روایت مشیر ہے، پھر یہ بھی منسوخ ہو گیا اسی طرح دلوغ کلب کے احکام بھی تین بار تدریجاً صادر ہوئے، اول تھمین، پھر تسبیح پھر تثلیث ذوق سلیم کا اقتضاء یہی ہے کہ اول حکم انتہائی تشدد کے زمانہ (یعنی قتل کلاب مطلقاً) میں ہوا ہوگا، پھر تسبیح درمیانی زمانہ میں (جب صرف کالے کتے مارنے کا حکم تھا) پھر نسخ حکم قتل کے بعد تثلیث باقی رہی۔

دفع مغالطہ: امام طحاوی کی روایت میں جو ”مالی وللکلاب!“ وارد ہے، اس سے مراد نسخ قتل مطلقاً نہیں ہے، جیسا کہ مولانا عبدالحی صاحب نے سمجھا، بلکہ مراد نسخ عموم قتل ہے، کہ اس کے بعد قتل اسورہیم کا حکم باقی تھا، یہی تمام روایات قتل پر نظر کرنے کا حاصل نکلتا ہے، لہذا تسبیح کا حکم اسی قتل اسود کے زمانے کے لئے متعین ہو جاتا ہے اور جب وہ بھی منسوخ ہوا تو ساتھ ہی تسبیح بھی منسوخ ہو گئی اور جن لوگوں نے کہا کہ تسبیح اول اسلام میں تھی ان کی غرض بھی یہی درمیانی زمانہ ہے (ابتداء ہجرت کا زمانہ نہیں ہے)، پس اگر حضرت ابو ہریرہ نے اس درمیانی زمانہ میں تسبیح کو سنا اور کچھ دن بعد اس کے نسخ تثلیث کو بھی سنا تو اس میں اب کوئی اشکال نہیں ہے (۹۵-۱) اس طرح تمام صحیح روایات بے غبار ہو جاتی ہیں، اور بات نکھر کر سامنے آ جاتی ہے۔ فالحمد للہ علی ذلک

مولانا عبدالحی صاحب کا دوسرا اعتراض اور اس کا جواب

ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ حافظ ابن حجرؒ نے امام طحاویؒ کے استدلال کو گرانے کے لئے یہ لکھا تھا کہ تین بار دھونے کا فتویٰ ممکن ہے حضرت ابو ہریرہ نے اس لئے دیا ہو کہ وہ سات بار دھونے کو مستحب سمجھتے ہوں یا اس وقت جب کہ فتویٰ مذکور دیا تھا تو سات والی روایت بھول گئے ہوں گے اور جب کئی احتمال ہو گئے تو تثلیث کے فتوے سے استدلال صحیح نہیں، اس پر حافظ بخاری نے نقد کیا تھا کہ یہ بات (نسیان والی) تو حضرت ابو ہریرہ کی شان کے خلاف ہے، اور بے وجہ بدگمانی ہے الخ۔

مولانا عبدالحی صاحب نے اس پر یہ اعتراض کیا کہ ”احتمال نسیان واعتقادِ ندب کو بدگمانی کا درجہ دینا صحیح نہیں، نہ اس سے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی شان پر کوئی حرف آتا ہے۔“ یہاں یہ امر قابلِ توجہ ہے کہ محقق عینی نے اعتقادِ ندب پر اساءۃ ظن کا حکم ہرگز نہیں لگایا، خصوصاً اس لئے بھی کہ وہ اعتقادِ مذکور کو برا نہیں سمجھتے، بلکہ وہ تو ان کے مذہب کے عین موافق ہے کہ حنفیہ بھی تثلیث کو واجب اور تسبیح کو مستحب سمجھتے ہیں، پھر اگر حضرت ابو ہریرہ بھی نبی کریم کے ارشاد مبارک سے یہی سمجھتے تھے تو اس کو حافظ عینی کیونکر اساءۃ ظن فرما سکتے تھے، دوسرے یہ کہ حافظ عینی نے حافظ ابن حجرؒ کی صرف آخری بات کی طرف اشارہ کر کے سوء ظن کا اعتراض کیا ہے لیکن مولانا نے دونوں باتوں کو نہ صرف ملا دیا، بلکہ ترتیب بھی بدل دی۔

صاحب تحفۃ الاحوذی کا بے محل اعتراض

مولانا موصوف کے اعتراض اور سوء ترتیب مذکور سے صاحب تحفہ نے اور بھی غلط فائدہ اٹھانے کی سعی فرمائی اور لکھا کہ اعتقادِ ندب میں بدگمانی کے طعن کا کیا موقع ہے جبکہ صاحب العرف الشذی نے خود ہی تصریح کر دی کہ تسبیح حنفیہ کے یہاں مستحب ہے، اور یہ بات تحریر ابن الہمام میں خود امام اعظمؒ سے ہی مروی ہے۔ (تحفۃ الاحوذی ۱-۹۴)

صاحب تحفہ کی بات کا جواب اوپر آچکا ہے، اس موقع پر موصوف نے حضرت مولانا عبدالحی صاحبؒ ہی کے اعتراضات کو پیش پیش رکھا ہے اور ”گفتہ آید در حدیث دیگران“ سے لطف اندوز ہوئے ہیں، حنفیہ کو مطعون کرنے کا اس سے بہتر حربہ اور ہو بھی کیا سکتا ہے کہ خود ایک جلیل القدر حنفی عالم ہی کی مخالفت کو نمایاں کر دیا جائے اس وقت ہمارے سامنے ”سعایہ“ نہیں ہے، اس لئے یہاں مزید بحث کو ملتوی کرتے ہیں۔ یا رزندہ صحبت باقی، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

اتنا اور سمجھ لینا چاہیے کہ امام طحاویؒ اپنی بلند پایہ محدثانہ و فقیہانہ شان تحقیق میں نادرۃ روزگار ہیں، اس امر کو موافق و مخالف سب نے تسلیم کیا ہے، حافظ ابن حجرؒ حافظ الدنیا ہیں، بہت بڑے محدث و عالی قدر محقق ہیں مگر پھر بھی امام طحاوی کے دلائل پر ان کے نقد کا کوئی خاص وزن نہیں پڑ سکتا، اس کے بعد حافظ ابن حجر کے استاذ محترم یگانہ روزگار محقق و مدقق حافظ عینیؒ نے جو گرفت حافظ پر کی ہے وہ نہایت وزن دار ہے، خود حافظ ابن حجر بھی ان کے انتقادات کا جواب ”انتقاض الاعتراض“ پانچ سال کی طویل مدت میں پورا نہ کر سکے، ایسی حالت میں مولانا عبدالحی صاحبؒ کے اعتراضات کو اہمیت دینا کسی طرح موزوں نہیں پھر ان کے اعتراضات کا نمونہ اوپر دیا گیا ہے، اس سے بھی ان کی قدر و قیمت معلوم ہو سکتی ہے۔ والعلم عند اللہ۔

حافظ ابن حزم کا طریقہ

آپ نے حسبِ عادت ائمہ مجتہدین کو مطعون کیا ہے، بحث بہت لمبی ہو چکی ہے ورنہ ان کے طرزِ استدلال کو بھی دکھلایا جاتا، البتہ دو امر قابلِ ذکر ہیں، اول یہ کہ آپ نے امام صاحب کی طرف محدث ابو بکر بن ابی شیبہ کی طرح یہی غلط بات منسوب کر دی ہے کہ ولو غ کلب سے ایک بار دھونے سے برتن پاک ہو جاتا ہے، دوسری اپنی ظاہریت کا مظاہرہ بھی پوری طرح کیا ہے مثلاً لکھا کہ (۱) نبی کریم ﷺ کے ارشاد سے یہ بات ثابت ہوئی کہ برتن میں کتا منہ ڈال دے تو اس میں جو کچھ ہو اس کو پھینک دیا جائے، لیکن برتن کے علاوہ اگر کسی چیز میں کتا منہ ڈال دے تو اس کو پھینکنے کی ضرورت نہیں بلکہ اس میں اضاعت مال ہے جس کی شریعت میں ممانعت وارد ہے۔ (۲) برتن کو سات بار دھونا چاہیے مگر جس پانی سے برتن کو دھوئیں گے وہ پانی پاک ہے کیونکہ اس سے احتراز کرنے کا کوئی حکم وارد نہیں ہوا (۳) اگر کتا کسی برتن میں سے کھانے کی چیز کھالے، یا کھانے کے برتن میں اس کے جسم کا کوئی حصہ یا سارا ہی گر جائے، تو نہ وہ کھانا خراب ہوا، نہ برتن کو دھونا ضروری ہے، کیونکہ وہ حلال طاہر ہے وغیرہ۔ (المحلی ۱۱۰-۱)

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا فتویٰ

آپ کے یہاں بھی بعض مسائل میں ظاہریت کی شان کافی نمایاں ہو جاتی ہے اور متضاد و بے جوڑ فیصلے بھی ملتے ہیں، مثلاً ۳۳۔۱ میں لکھا کہ پانی کے علاوہ اگر دودھ وغیرہ کھانے کی سیال چیزوں میں کتا منہ ڈال دے تو اس میں علماء کے دو قول ہیں، ایک نجاست کا، دوسرا طہارت کا، اور یہی دونوں روایت امام احمد سے بھی ہیں، پھر لکھا کہ جس پانی میں کتا منہ ڈال دے اس سے وضوء جما ہیر علماء کے نزدیک نادرست ہے بلکہ اس کے ہوتے ہوئے تیمم کریں گے۔

پھر ۳۸۔۱ میں لکھا کہ احادیث میں صرف ولوغ کا ذکر آیا ہے، جس سے کتے کے ریت (منہ کے لعاب) کی نجاست مفہوم ہوئی۔ پس باقی اجزاء کلب کی نجاست بطریق قیاس سمجھی جائے گی، پیشاب چونکہ ریت سے زیادہ گندہ ہے، اس کی نجاست (قیاس سے) معقول ہوگی، اور بال وغیرہ کو ناپاک نہ کہیں گے۔

یہاں حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے قیاس کو تسلیم کیا مگر یہ بات وضاحت و صراحت کے ساتھ نہ بتلائی کہ اگر کتا کسی برتن میں پیشاب کر دے تو اس کو تین بار دھوئیں گے یا سات بار کیونکہ خنزیر کے بارے میں تو علامہ نووی نے تصریح کی ہے کہ اکثر علماء کے نزدیک اس کے جھوٹے برتن کو سات بار دھونا ضروری نہیں اور یہی قول امام شافعی کا بھی ہے اور لکھا کہ یہ دلیل کے لحاظ سے قوی ہے۔ (نوری شرح مسلم ۱۳۷۔۱ انصاری دہلی)

اگر خنزیر کا جھوٹا اکثر علماء کے یہاں کتے کے جھوٹے سے کم درجہ میں ہے، یا قیاس وہاں نہیں چل سکتا تو بول کلب وغیرہ میں کس طرح چلے گا؟ اور قیاس کی گنجائش ہے تو ائمہ حنفیہ کو اس بارے میں کیسے مطعون کیا جاسکتا ہے کہ وہ فرماتے ہیں جب کتے کے جھوٹے سے کہیں زیادہ پلید و نجس چیزوں کی نجاست تین بار دھونے سے پاک ہو جاتی ہے تو اس کی نجاست بدرجہ اولیٰ پاک ہو جانی چاہیے۔

اوپر بتلایا کہ دودھ وغیرہ میں منہ ڈالنے سے امام احمد کے ایک قول میں وہ نجس نہیں ہوتے، اور یہاں لکھا کہ کتے کے لعاب کی نجاست حدیث کا مفہوم و مراد ہے۔

ایک طرف ولوغ کلب سے پانی کی نجاست مانتے ہیں اور طہارت میں تسبیح ضروری جانتے ہیں، دوسری طرف پانی ہی جیسی دوسری چیزوں دودھ وغیرہ کو اس کی وجہ سے نجس نہیں مانتے، یہ تو ابن حزم ہی کی سی ظاہریت ہوئی۔ واللہ اعلم۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا:۔ حافظ ابن تیمیہ نے فرمایا:۔ کتے کے منہ سے (پانی میں منہ ڈالتے یا پیتے ہوئے) لعاب زیادہ لگتا ہے وہ پانی پر غالب ہو جاتا ہے، اور اس میں مل جاتا ہے، متمیز نہیں ہوتا، اس لئے پانی نجس ہو جاتا ہے، کیونکہ اس کا لعاب نجس ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مناط حکم نجاست ان کے نزدیک تمیز و عدم تمیز ہے، حالانکہ اصل میں مناط حکم تغیر و عدم تغیر تھا اور کبھی وہ اس طرح توجیہ و تعبیر کرتے ہیں کہ کتے کے لعاب میں لزوجت و چکناہٹ ہے، اس لئے وہ بہ سرعت مستحیل نہیں ہوتا، اس سے معلوم ہوا کہ تمیز کے سوا استحالة و عدم استحالة مدار حکم ہے، غرض باوجود حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی جلالت قدر کے مناط حکم کے بارے میں یہاں ان کا کلام مضطرب ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ شریعت نے احکام نجاست و طہارت جیسے ہر کہ و مہ کی ضرورت کے احکام کو استحالة، تمیز وغیرہ دقیق امور پر محمول نہیں کیا، جن کا جاننا و پہچانا طویل تجربہ و ممارست کا محتاج ہے۔

صاحب البحر کا استدلال

آپ نے فرمایا:۔ ترک تسبیح اور عمل موافق تعامل ابی ہریرہ ہمارے لئے اس لئے کافی ہے کہ وہ راوی حدیث تسبیح ہیں، یہ محال بات

ہے کہ ایک راوی صحابی قطعی چیز کو اپنی رائے سے ترک کر دے، قطعی اس لئے کہ خیر واحد کی ظنیت بہ لحاظ غیر راوی حدیث کے ہے، اور جس نے خود اس حدیث کو آنحضرت ﷺ کی زبان مبارک سے سنا ہے اس کے حق میں تو وہ قطعی و یقینی ہے حتیٰ کہ اس سے نسخ کتاب اللہ بھی ہو سکتا ہے جب کہ وہ اپنے معنی میں قطعی الدلالتہ بھی ہو، پس لازمی بات ہے کہ وہ راوی حدیث اگر کسی حدیث پر عمل نہ کرے گا تو یہ اس کے منسوخ ہونے کے یقین ہی کے سبب ہوگا۔ گویا اس کا ترک عمل بالحدیث بلاشبہ بمنزلہ روایت ناسخ ہوگا۔ کذا فی فتح القدر۔ (فتح المہم ۳۳۵-۱)

حافظ ابن قیم کا اعتراض

آپ نے استدلال مذکور پر کہا:۔ خالص دین کی بات جس کے سواء دوسری چیز اختیار کرنا ہمارے لئے درست نہیں اور وہی اس سلسلہ میں معتدل و درمیانی راہ بھی ہے کہ جب ایک حدیث صحیح ثابت ہو جائے اور دوسری حدیث صحیح اس کی ناسخ نہ ہو تو ہمارا اور ساری امت کا فرض ہے کہ اسی ثابت شدہ حدیث کو اختیار کر لیں اور اس کے خلاف جو بات بھی ہو خواہ وہ راوی حدیث کی ہو یا کسی اور کی، ترک کر دیں، کیونکہ راوی سے بھول، غلطی و غلط فہمی وغیرہ سب کچھ ممکن ہے۔ الخ۔

علامہ عثمانی رحمہ اللہ کا جواب

آپ نے حافظ ابن قیم کا اعتراض مذکور نقل کر کے جواب دیا کہ یہ تقریر اتباع سنت و عمل بالحدیث کی اہمیت سے متعلق نہایت قابل قدر ہے، مگر اس کا موقع محل وہ صورت ہے، جس میں صرف ایک روایت ہو اور جیسا کہ پہلے معلوم ہوا یہاں حضرت ابو ہریرہؓ سے ولوغ کلب کے بارے میں تسبیح و تہلیل دونوں کی روایات ثابت ہیں اور اسناد تہلیل کی بھی مستقیم ہے، جس نے اس کو منکر کہا۔ اس کی مراد شاذ ہے، اور شذوذ مطلقاً صحت کے منافی نہیں ہے جیسا کہ ہم نے اس کی تحقیق اس شرح کے مقدمہ میں کی ہے پھر حضرت ابو ہریرہؓ کا تہلیل پر تعامل جو دوسری نجاسات پر قیاس کا بھی مقتضی ہے، وہ بھی صحت اسناد تہلیل کی تقویت کرتا ہے اور اسکی نکارت کو ضعیف بناتا ہے۔ رہا تسبیح کا فتویٰ اس کو استحباب پر محمول کرنا زیادہ مناسب ہے تاکہ دونوں قول میں توفیق بھی ہو جائے، واللہ اعلم۔

تسبیح بطور مداوات و علاج وغیرہ

پہلے معلوم ہو چکا کہ ولوغ کلب کے سبب برتن دھونے کا حکم امام اعظم ابو حنیفہ، امام احمد و امام شافعی تینوں کے نزدیک بوجہ نجاست ہے، کہ اس کا جھوٹا نجس ہے، صرف امام مالک کا مشہور مذہب یہ ہے کہ اس کا جھوٹا پاک ہے۔ اور برتن دھونے کا حکم تعبدی ہے، جس کی کوئی علت و وجہ معلوم نہیں ہوتی، اسی لئے وہ کہتے ہیں کہ اگر کتا گھی، دودھ وغیرہ میں منہ ڈال دے تو نہ برتن دھونے کی ضرورت، نہ کھانا ترک کرنے کی، کیونکہ وہ خدا کا رزق ہے، صرف کتے کے منہ ڈالنے یا کھالینے سے اس کو ناپاک یا حرام نہیں کہہ سکتے۔ تاہم حافظ ابن رشد الکبیر مالکی نے ”المقدمات“ ۲۲-۱ میں لکھا کہ حدیث معقول المعنی ہے گو سبب نجاست نہیں، بلکہ یہ توقع ہے کہ جس کتے نے برتن میں منہ ڈالا ہے وہ دیوانہ ہو، تو سبب خوف سمیت ہوا، پھر کہا کہ اسی وجہ سے حدیث میں سات کا عدد وارد ہوا ہے جو شارع نے بہت سے دوسرے مواضع میں امراض کے علاج و دواء کے طور پر استعمال کیا ہے۔ (حارف السنن ۳۳۳-۱ للحدیث ابوریٰ محمد)۔

حضرت علامہ عثمانی نے لکھا کہ ہمارے زمانہ کے جرمن ڈاکٹروں نے تحقیق کی ہے کہ تریب (مٹی سے برتن دھونا) اس سمیت کو دور

کرنے کے لئے مفید ہے جو کتے کے لعاب میں ہوتی ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ تسبیح کا امر کسی سبب معنوی روحانی سے ہو۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کا ارشاد

”نبی کریم ﷺ نے کتے کے جھوٹے کونجاسات کے ساتھ ملحق کیا ہے بلکہ اس کو زیادہ شدید قرار دیا، اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ کتا مستحق لعنت حیوان ہے فرشتے اس سے نفرت کرتے ہیں اور بلا عذر و ضرورت اس کا پالنا اور اس کو ساتھ رکھنا روزانہ ایک قیراط اجر کم کر دیتا ہے، اس کا سریہ ہے کہ کتا اپنی جبلت میں شیطان سے مشابہ ہے کہ اس کی خصلت کھیل، غضب، نجاستوں سے تعلق و مناسبت، ان میں پڑا رہنا، اور لوگوں کو ایذا پہنچانا ہے۔ اسی مناسبت سے وہ شیطان سے الہام بھی قبول کرتا ہے آپ نے دیکھا کہ باوجود ان امور کے لوگ کتوں کے بارے میں کوئی احتیاط و پرواہ نہیں کرتے، پھر لوگوں کو ان سے بالکل ہی بے تعلق ہو جانے کا حکم بھی تکلیف دہ ہوتا کہ ان کی ضرورت بھی شکار کے لئے اور کھیتی و جانوروں کی حفاظت کے لئے مسلم ہے تو شارع نے طہارت کی زیادہ تاکید و پابندی لگا کر کفارہ کی طرح رکاوٹ و بچاؤ کی ایک صورت نکال دی، پھر بعض حاملین ملت نے سمجھا کہ یہ سب تشریع کے طور پر نہیں ہے بلکہ ایک قسم کی تاکید ہے، بعض نے ظاہر حدیث کی رعایت ضروری سمجھی، اور ظاہر ہے کہ احتیاط کی صورت بہتر و افضل ہے۔“ (حجۃ اللہ البالغہ ۱۸۵-۱۸۶)

اس سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کا مسلک سب سے زیادہ قوی و بے غبار ہے کہ سب احادیث پر عمل بھی ہو جاتا ہے اگر سبب حکم تسبیح نجاست ہو تو اور نجاستوں کی طرح تین بار دھونا واجب اور سات بار مستحب ہے اور سبب معنوی، روحانی وغیرہ ہو تب بھی احتیاط کا درجہ سات بار کے استحباب سے حاصل ہو جاتا ہے، اگر حکم شارع مداوات و علاج کے طور پر ہے، تب بھی تسبیح کا حکم استحباً ہی رہے گا، جس طرح دوسرے مسببات میں ہے۔ اگر دوسرے ائمہ و محدثین نے تریب و تہمین کو واجب قرار نہیں دیا، حالانکہ وہ دونوں بھی صحیح احادیث سے ثابت ہیں تو حنفیہ پر تسبیح کو واجب نہ ماننے کی وجہ سے کیوں نکیر ہے؟

حق یہ ہے کہ مسئلہ زیر بحث کے سلسلے میں جتنے دلائل، اقوال ائمہ و محدثین و تصریحات محققین سامنے ہیں اور اصول شرع آیات، احادیث و آثار کی روشنی میں بھی سب سے زیادہ قوی، مدلل، محتاط و معتدل مسلک حنفیہ ہی کا ہے، کیونکہ جس طرح واجب کو مستحب قرار دینا خلاف احتیاط ہے، مستحب کو واجب ثابت کرنا بھی احتیاط سے بعید ہے۔ واللہ اعلم۔

بحث رجال: حضرت ابو ہریرہؓ سے تین بار دھونے کی روایت مرفوعاً کراہیسی کے واسطے سے ہے، جس کو متکلم فیہ کہا گیا، حالانکہ خود ابن عدی نے اعتراف کیا کہ مسئلہ لفظ بالقرآن کے سبب ان میں کلام ہو اور نہ صحت روایت حدیث میں کوئی کلام نہیں ہے۔

حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب میں لکھا: آپ نے بغداد میں فقہ حاصل کیا، اور بہ کثرت احادیث سنیں، امام شافعیؒ کی صحبت میں رہے، اور ان سے علم حاصل کیا، ان کے بڑے اصحاب میں شمار ہوتے ہیں۔

خطیب نے کہا کہ ان کی حدیث بہت ہی کم اس لئے روایت کی گئی کہ امام احمد ان میں مسئلہ لفظ کے سبب سے کلام کرتے تھے، اور وہ بھی امام احمد پر تنقید کیا کرتے تھے، (مثلاً کہتے تھے کہ اس نوجوان کا کیا کریں، اگر ہم کہتے ہیں کہ قرآن مخلوق ہے تو کہتا ہے ”بدعت ہے“ اور اگر کہیں ”غیر مخلوق ہے“ تب بھی بدعت بتلاتا ہے) ابن مندہ نے مسئلہ الایمان میں ذکر کیا کہ امام بخاری بھی کراہیسی کی صحبت میں بیٹھتے تھے، اور انھوں نے مسئلہ لفظ بالقرآن کا ان ہی سے لیا ہے۔ ۲۳۵ھ میں ان کی وفات ہوئی مسلم، ترمذی، اور بخاری نے غیر صحیح میں ان سے روایت کی ہے۔ (تہذیب ۳۵۹-۲)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: کراہیسی امام احمد کے معاصر اور کبار علماء سے ہیں، ذکر و شہرت اس لئے زاویہ غمخوار میں پڑ گئی کہ مسئلہ خلق میں امام احمد سے اختلاف ہو گیا تھا، وہ امام بخاری اور داؤد ظاہری کے استاذ تھے اور ان سے ہی ان دونوں نے مسئلہ لفظ بالقرآن سیکھا تھا، اس کے

علاوہ کوئی جرح ان پر ہمارے علم میں نہیں ہے، پس اگر یہی وجہ جرح ہے تو بخاری کو بھی مجروح کہنا پڑے گا۔
امام طحاوی نے جو اثر معانی الآثار ۱۳-۱ میں عبد السلام بن حرب کے طریق سے ابو ہریرہ کا قول نقل کیا کہ وہ تین بار دھونے کو فرماتے تھے اس میں ابن حزم نے عبد السلام بن حرب کو ضعیف قرار دیا حالانکہ وہ صحاح ستہ کے راوی ہیں، اور امام ترمذی نے ان کو ثقہ حافظ کہا۔ دار قطنی نے ثقہ جہ کہا (ابو حاتم نے ثقہ صدوق کہا) وغیرہ۔ ملاحظہ ہو تہذیب ۳۱۶-۶۔

(۱۷۲) حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ قَالَ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبِي عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ رَجُلًا رَأَى كَلْبًا يَأْكُلُ الثَّرَى مِنَ الْعَطَشِ فَأَخَذَ الرَّجُلُ خُفَّهُ فَجَعَلَ يَغْرِفُ لَهُ بِهِ حَتَّى أَرَوَاهُ فَشَكَرَ اللَّهُ لَهُ فَأَدَّ خَلَّهُ الْجَنَّةَ وَقَالَ أَحْمَدُ بْنُ شَيْبٍ ثَنَا أَبِي عَنْ يُونُسَ عَنْ ابْنِ شَهَابٍ قَالَ حَدَّثَنِي حَمْزَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ كَانَتْ الْكِلَابُ تُقْبَلُ وَتُدْبَرُ فِي الْمَسْجِدِ فِي زَمَانِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يَكُونُوا يَرْشُونَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ.

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا: ایک شخص نے ایک کتا دیکھا جو پیاس کی وجہ سے گیلی مٹی کھا رہا تھا، تو اس شخص نے اپنا موزہ لیا اور اس سے (اس کتے کے لئے) پانی بھرنے لگا، حتیٰ کہ (خوب پانی پلا کر) اس کو سیراب کر دیا۔ اللہ تعالیٰ نے اس شخص کو اس فعل کا اجر دیا اور اسے جنت میں داخل کر دیا۔ احمد بن شیبہ نے کہا کہ مجھ سے میرے والد نے یونس کے واسطے سے بیان کیا وہ ابن شہاب سے نقل کرتے ہیں، ان سے حمزہ ابن عبد اللہ نے اپنے باپ (یعنی عبد اللہ ابن عمر) کے واسطے سے بیان کیا، وہ کہتے تھے کہ رسول اللہؐ کے زمانے میں کتے مسجد میں آتے جاتے تھے لیکن لوگ ان جگہوں پر پانی نہیں چھڑکتے تھے۔

تشریح: حدیث الباب سے بظاہر امام بخاریؒ نے سور کلب کی طہارت کے لئے استدلال بتلایا ہے، کیونکہ بظاہر اسرائیلی نے اپنے موزہ کے اندر پانی لے کر کتے کو اسی سے پلایا ہوگا، مگر حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری ۱۹۶-۱ میں لکھا کہ استدلال مذکور ضعیف ہے کیونکہ یہ اس مسئلہ پر مبنی ہے کہ پہلی شریعتوں کے احکام ہم پر بھی لاگو ہوں، حالانکہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے اور اگر اس مسئلہ کو تسلیم بھی کر لیں تو وہ ان احکام میں مفید ہوگا، جو ہماری شریعت میں منسوخ نہیں ہوئے، پھر اس سے طہارت پر استدلال اس لئے بھی نامکمل ہے کہ ممکن ہے اس نے موزہ سے پانی نکال کر کسی دوسری چیز میں یا گڑھے میں ڈال کر پلایا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ موزہ سے ہی پلا کر اس کو پاک کرنے کے لئے دھولیا ہو، یا ہو سکتا ہے کہ اس موزہ کو ناپاک سمجھ کر پھر استعمال ہی نہ کیا ہو۔ (غرض ان سب احتمالات کی موجودگی میں استدلال درست نہیں)

حضرت شاہ صاحب کا ارشاد

آپ نے فرمایا: اس موقع پر اگر استدلال کی حمایت میں کہا جائے کہ جن امور کی ضرورت تھی اور وہ حدیث مذکور میں بیان نہیں ہوئے، تو یہ سکوت بھی بیان کے مرتبہ میں ہے، لہذا استدلال مکمل ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں سکوت معرض بیان میں نہیں ہے، کیونکہ حدیث الباب میں صرف قصہ مذکورہ کا بیان مقصود ہے، بیان مسئلہ نہیں، اگر بیان مسئلہ مقصود ہوتا تو اصول مذکورہ سے مدد لے سکتے تھے، راویان حدیث کا طریقہ یہ ہے کہ جب وہ کوئی قصہ اور واقعہ بیان کرتے ہیں تو اسی کے متعلق سارے احوال ذکر کرتے ہیں، تخریج مسائل کی طرف نہ ان کی توجہ ہوتی ہے، نہ ان کی رعایت وہ اپنی عبارتوں میں کرتے ہیں، یہ کام علماء مذاہب کرتے ہیں کہ ان کی تعبیرات سے مسائل نکال لیتے ہیں، اگرچہ اس طرح ان سے مسائل نکالنے کا طریقہ بہت ضعیف ہے اس ضعیف کو پیش نظر رکھو گے تو بہت سے دشوار مواضع میں کام دیگی، اور اس کے نظائر آئندہ اس کتاب میں آتے رہیں گے۔

فوائد علمیہ: حافظ ابن حجرؒ نے اس موقع پر وعدہ کیا کہ اسی حدیث کے دوسرے فوائد باب فضل سقی الماء میں بیان کریں گے چنانچہ باب مذکور میں ۲۸-۵ میں فوائد ذیل تحریر فرمائے۔

(۱) حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ ایک شخص تنہا اور بغیر توشہ کے سفر کر سکتا ہے، اور اس کا جواز ہماری شریعت میں جب ہے کہ اس طرح سفر کرنے میں جان کی ہلاکت کا ڈر نہ ہو۔ ورنہ جائز نہیں۔

امام بخاریؒ نے جو حدیث باب فضل سقی الماء میں درج کی ہے اس میں اس طرح ہے کہ ایک شخص کہیں جا رہا تھا، اس کو سخت پیاس لگی تو وہ ایک کنوئیں میں اتر اور اس کا پانی پیا، پھر نکلا تو ایک پیاسے کتے کو دیکھا جو شدت پیاس سے زبان نکال رہا تھا اور گیلی مٹی کو زبان سے چاٹ رہا تھا، اس نے سوچا کہ یہ کتا بھی ایسی ہی تکلیف میں مبتلا ہے، جس میں میں مبتلا تھا، کنوئیں میں دوبارہ اتر کر موزہ میں پانی بھرا اور موزے کو منہ سے پکڑ کر دونوں ہاتھوں کے سہارے سے اوپر چڑھا اور کتے کو پانی پلایا، حق تعالیٰ کو اس کی یہ بات پسند آگئی، اس لئے مغفرت فرمادی۔

(۲) حدیث سے لوگوں پر احسان و حسن سلوک کی بھی ترغیب ہوئی، کیونکہ کتے کو پانی پلانے سے مغفرت ہوگئی تو انسان کی ہمدردی اس سے بھی زیادہ اہم ہے اور مسلمان کو پانی پلانے وغیرہ کا اجر و ثواب تو سب ہی سے بڑھ جائے گا۔

(۳) حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مشرکین پر نفلی صدقات جائز ہیں، اور اس کا محل ہماری شریعت میں جب ہے کہ کوئی دوسرا شخص مسلمان زیادہ مستحق موجود نہ ہو، اسی طرح اگر آدمی بھی ہو اور حیوان بھی دونوں برابر کے ضرورت مند ہوں اور صرف ایک کی مدد کر سکتے ہیں، تو آدمی زیادہ محترم ہے، اس کی مدد کرنی چاہیے۔

وقال احمد بن شیب حدثنی الخ

حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ اس سے بھی بعض لوگوں نے طہارت کلاب پر استدلال کیا ہے کہ زمانہ رسالت میں کتے مسجد میں آتے جاتے تھے اور صحابہ کرام اس کی وجہ سے فرش مسجد کو نہیں دھوتے تھے مگر یہ استدلال اس لئے درست نہیں کہ یہی حدیث ان ہی احمد بن شیبہ مذکور سے موصول اور صراحت حدیث کے ساتھ ابو نعیم و بیہقی نے کانت الکلاب ببول و تقبل و تدبر فی المسجد الخ کے الفاظ سے روایت کی ہے اور اصیلی نے ذکر کیا کہ اسی طرح ابراہیم بن معقل نے امام بخاری سے بھی روایت کیا ہے اور ابو داؤد و اسماعیلی نے بروایت عبداللہ بن وہب یونس بن یزید، شیخ شیبہ بن سعید مذکور سے بھی یوں ہی روایت کیا ہے، ایسی صورت میں استدلال طہارت کیونکر صحیح ہو سکتا ہے، کیونکہ بول کلب کی نجاست پر تو سب کا اتفاق ہے جیسا کہ ابن المنیر نے کہا، مگر نقل اتفاق پر اعتراض ہوا ہے کیونکہ بعض لوگ کتے کا گوشت حلال کہتے ہیں اور بول ماکول اللحم کو پاک سمجھتے ہیں، اور بہت سے لوگوں نے تو سارے ہی حیوانات کے پیشاب کو پاک قرار دیا ہے بجز آدمی کے، جن میں حسب حکایت اسماعیلی وغیرہ ابن وہب بھی ہیں۔

پھر حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ حدیث الباب کی بات ابتداء زمانہ رسالت کی ہے۔ پھر جب مساجد کے اکرام و تطہیر کا حکم ہوا اور دروازے لگانے کی تاکید ہوئی تو وہ مساحت باقی نہ رہی، کیونکہ اس حدیث میں ابن عمر سے یہ بھی منقول ہے کہ حضرت عمرؓ بلند آواز سے فرمایا کرتے تھے: مسجد میں لغوباتیں کرنے سے اجتناب کرو تو جب لغوباتوں سے بھی روک دیا گیا تو دوسرے امور کا حال بدرجہ اولیٰ معلوم ہو گیا۔

اس کے بعد حافظ نے لکھا کہ ابو داؤد نے اپنی سنن میں حدیث الباب سے اس امر پر بھی استدلال کیا ہے کہ نجس زمین خشک ہو کر پاک ہو جاتی ہے، کیونکہ صحابہ کرام پاک کرنے کے لئے معمولی طور سے بھی مسجد میں پانی نہ چھڑکتے تھے تو خوب اچھی طرح دھونے کی نفی بدرجہ اولیٰ نکل آئی اگر مسجد خشک ہو کر پاک نہ ہو جاتی تو صحابہ اس کو اسی طرح نہ چھوڑتے؟ لیکن اس استدلال میں نظر ہے، جو مخفی نہیں یہاں حافظ نے مذہب شافعیہ کی حمایت کی ہے اور امام ابو داؤد کی حمایت مذہب حنفی پر بے وجہ نقد کیا ہے، تفصیل اپنے موقع پر آئیگی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

افادات انور: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ اسی حدیث میں ابوداؤد نے تنبول کی روایت کی ہے، جس کی وجہ سے شافعیہ کو جوابدہی مشکل ہوئی ہے، کیونکہ ان کے نزدیک نجس زمین خشک ہونے سے پاک نہیں ہوتی اور دھونے کی نفی خود حدیث میں موجود ہے، لہذا اشکال ہوا کہ مسجد کی زمین ناپاک ہی کیسے چھوڑ دی جاتی تھی، خطاب نے تاویل کی کہ کتے مسجد سے باہر پیشاب کر کے آتے ہوں گے اور پھر مسجد میں سے گذرتے ہوں گے میں نے کہا کہ وہ کتے بہت ہی باادب و سمجھ دار ہوں گے، پھر اگر یہ بھی کہہ دیا جاتا تو کیا مضائقہ تھا کہ وہ استنجاء بھی کرتے ہوں گے، پھر حنفیہ کے یہاں بھی یہ نہیں ہے کہ خشک ہونے تک مسجد کی نجس زمین کو یوں ہی چھوڑ دیا جائے بلکہ یہ امر مستنکر ہے، اور بہتر یہ ہے کہ سخت زمین ہو تو فوراً پانی بہا کر اس حصہ کو پاک کر لیا جائے، جیسا کہ بول عربی کے بعد نبی کریم ﷺ نے کرایا تھا (ابوداؤد) اور ازالہ بدبو کے لئے بھی ایسا کرنا جلد ضروری ہے، اگر اس کے بعد بھی نجاست کا اثر باقی رہے یا زمین نرم ہو کر پیشاب نیچے تک سرایت کر جائے تو اس حصہ کو کھود کر مٹی پھینک دی جائے کہ اس کا حکم بھی ابوداؤد میں موجود ہے۔

غرض حنفیہ کے یہاں طہارت ارض کے لئے جہاں دوسرے مذکورہ طریقے ہیں، خشک ہو جانے کا اصول بھی اپنی جگہ ہر لحاظ سے درست ہے کیونکہ یہ سب طریقے احادیث سے ثابت ہیں۔

اس کے بعد حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ فلم یكونوا یبرشون شینا کا محل وہ صورت ہے کہ زمین کا کوئی خاص متعین حصہ صحابہ کے علم میں نہ تھا جس جگہ کتوں نے پیشاب کیا ہو، اس لئے وہاں پانی بہانے اور پاک کرنے کا عمل بھی نہ ہوتا تھا، صرف اتنا اجمالی علم تھا کہ کتے آتے جاتے ہیں اور پیشاب بھی کرتے ہیں اس علم کلی اجمالی کے سبب وہ کسی خاص حصہ زمین کو فوری طور سے پاک کرنے کے مکلف بھی نہ تھے اور خشک ہونے سے جو زمین پاک ہونے کا طریقہ ہے، اسی پر اکتفا کیا جاتا ہوگا۔

روایت بخاری: حضرتؒ نے فرمایا:۔ امام بخاریؒ کی عادت یہ بھی ہے کہ وہ روایت میں سے کسی اشکال والے جملے یا لفظ کو حذف کر دیا کرتے ہیں، میرا خیال ہے کہ امام بخاریؒ نے یہاں تنبول کا لفظ بھی اسی لئے عمداً ترک کیا ہے پھر یہ ترک و حذف اس لئے کچھ مضریا قابل اعتراض بھی نہیں کہ دوسری روایات سے معلوم ہو جاتا ہے۔

پھر فرمایا:۔ میرے نزدیک صاف نکھری ہوئی بات یہ ہے کہ شریعت نجاست کا حکم بغیر جزئی مشاہدہ یا اخبار کے نہیں کرتی، لہذا جہاں اخبار یا مشاہدہ جزئیہ نہیں ہوتا، وہاں محض اوہام اور وساوس قلبی کی وجہ سے حکم نجاست نہیں کرتی، رہے احتمالات و قرائن، ان کو شریعت کبھی معتبر ٹھہراتی ہے کبھی نہیں، لہذا تقسیم احوال ہے بعض حالات میں اعتبار ہوگا بعض میں نہیں۔

حضرتؒ نے فرمایا کہ حدیث میں جو کفار و مشرکین کے برتن دھونے کے بعد استعمال کی اجازت دی اس سے معلوم ہوا کہ شریعت بعض اوہام و احتمالات کو معتبر بھی قرار دیتی ہے اور یہ بات بطور اطلاق و عموم درست نہیں کہ اصل اشیاء میں طہارت ہے (لہذا جو چیزیں دوسروں کے استعمال میں رہی ہوں ان کو دیکھنا چاہیے کہ استعمال کر نیوالے طہارت و نجاست کے باب میں کیا نظریہ و تعامل رکھتے ہیں۔ واللہ اعلم)

ہمارے فقہاء کی تعیم عبارات سے مغالطہ ہو جاتا ہے، مثلاً وہ کہہ دیتے ہیں، کہ ”دار الحرب سے جتنی چیزیں ہمارے پاس آئیں گی وہ سب مطلقاً طاہر ہیں، حالانکہ میرے نزدیک مشرکین و مجوس کی پکائی ہوئی تمام چیزیں مکروہ ہیں، کیونکہ غلبہ ظن ان کی نجاست کا ہے، جس طرح

۱۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے یہاں نہایت ہی ضروری و کارآمد شرعی مسئلہ کی طرف رہنمائی فرمائی ہے، جس سے اکثر لوگ محض تعیمات فقہاء کے سبب سے غفلت برتتے ہیں۔ امام ترمذی نے مستقل باب ”ما جاء فی الاكل فی آئینة الکفار“ کا قائم کیا ہے اور امام بخاری نے باب آئینة المجوس و المینة قائم کیا ہے، اور دونوں نے ابو ثعلبہ حسنی کی روایت نقل کی ہے، انھوں نے حضور اکرم ﷺ کی خدمت مبارک میں عرض کیا کہ ہم اہل کتاب کے ساتھ رہتے ہیں، ان کی ہانڈیوں میں کھانا پکا لیتے ہیں اور ان کے برتنوں میں پانی پی لیتے ہیں، آپ نے فرمایا:۔ اگر تمہیں دوسرے برتن نہیں ملتے تو ان ہی کے برتن دھو کر استعمال کر لیا کرو، (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

خود فقہاء نے بھی آزاد کھلی ہوئی پھرتی ہوئی مرغی کا جھوٹا مکروہ لکھا ہے، وہاں غلبہ ظن کے سوا کیا اصول ہے؟!

(۱۷۳) حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ غَمْرٍ قَالَ قَالَنَا شُعْبَةُ عَنْ ابْنِ أَبِي الشَّيْبِ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ سَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا أَرَسَلْتَ كَلْبَكَ الْمَعْلَمَ لَقَتَلُ فِكْلًا وَإِذَا أَكَلَ فَلَا تَأْكُلْ فَإِنَّمَا أَمْسَكَكَ عَلَى نَفْسِهِ قُلْتُ أُرْسِلُ كَلْبِي فَأَجِدُ مَعَهُ كَلْبًا آخَرَ قَالَ فَلَا تَأْكُلْ فَإِنَّمَا سَمِيتَ عَلَى كَلْبِكَ وَلَمْ تُسَمِّ عَلَى كَلْبٍ آخَرَ.

ترجمہ: عدی بن حاتم سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے (کتے کے شکار کے متعلق) دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ جب تم سدھائے ہوئے کتے کو چھوڑ دو اور وہ شکار کر لے تو تم اس (شکار) کو کھاؤ، اور اگر وہ کتا اس شکار میں خود (کچھ) کھالے تو تم (اس کو) نہ کھاؤ، کیونکہ اب اس نے شکار اپنے لئے پکڑا (تمہارے لئے نہیں پکڑا) میں نے کہا میں (شکار کے لئے) اپنے کتے کو چھوڑتا ہوں، پھر اس کے ساتھ دوسرے کتے کو دیکھتا ہوں۔ آپ نے فرمایا، پھر مت کھاؤ کیونکہ تم نے بسم اللہ اپنے کتے پر پڑھی تھی، دوسرے کتے پر نہیں پڑھی تھی۔

تشریح: حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ اگر شکاری کتا سدھایا ہوا ہو اور اس کو کسی حلال جانور کے شکار کے لئے بسم اللہ کہہ کر چھوڑ دیا جائے اور وہ کتا اس جانور کو مار ڈالے تو وہ جانور حلال ہے بشرطیکہ کتے نے اس کا گوشت نہ کھایا ہو، اگر اس نے کھالیا تو حرام ہوا، اس لئے کہ اس نے شکار اپنے لئے کیا، مالک کے واسطے نہیں کیا، اسی لئے حنفیہ نے تعلیم یافتہ کتے وغیرہ کی یہ علامت و شرط قرار دی ہے کہ وہ صرف شکار کے جانور کو پکڑے یا مار ڈالے، مگر کھائے نہیں، اگر کھالیا تو وہ شرعاً تعلیم یافتہ اور سدھایا ہوا کتا نہ مانا جائے گا اور باز، شکر، وغیرہ پرند اگر شکار کے لئے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) بخاری کی روایت میں اس طرح ہے کہ تم ان کے برتنوں میں مت کھاؤ پیو، بجز اس کے اس کے بغیر چارہ کار نہ ہو، اس صورت میں برتن دھو کر استعمال کر لیا کرو۔ (بخاری ۸۲۵-۸۲۶)

حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ ابن المنیر نے کہا: امام بخاریؒ نے ترجمہ مجوس کا رکھا اور حدیث میں اہل کتاب کا ذکر ہے، کیونکہ خرابی دونوں کے یہاں ایک ہی ہے یعنی نجاستوں سے پرہیز نہ کرنا، کرمانی نے کہا اس لئے کہ ایک کو دوسرے پر قیاس کیا، حافظ نے کہا کہ بہتر جواب یہ ہے کہ بعض احادیث میں مجوس کا بھی ذکر ہے، جیسا کہ ترمذی میں ہے، اور ایک روایت میں یہود، نصاریٰ و مجوس تینوں کا بھی ذکر ایک ساتھ مروی ہے۔

پھر اگرچہ اہل کتاب کا ذبیحہ حلال ہے، مگر چونکہ وہ خنزیر و خمر سے اجتناب نہیں کرتے، اس لئے ان کے برتن اور پکانے کی ہانڈیاں اور چمچے پاک نہیں ہوتے، اس لئے ان کے سارے ہی برتن بغیر دھوئے ہمارے لئے ناپاک ہیں۔

پھر علامہ نووی نے یہ بھی لکھا کہ حدیث میں جو یہ شرط معلوم ہوتی ہے کہ اگر دوسرے برتن میسر نہ ہوں تو دھو کر استعمال کر سکتے ہیں، حالانکہ فقہاء بلا قید اجازت لکھ دیتے ہیں، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث کا مقصد ان کے ان برتنوں سے نفرت دلانا ہے، جن میں وہ خنزیر کھاتے ہیں یا شراب رکھتے ہیں اور فقہاء عام برتنوں کا حکم لکھتے ہیں، اس لئے جن برتنوں میں خنزیر یا شراب استعمال کی جائے، ان کے استعمال کی کراہت سے فقہاء بھی انکار نہیں کرتے، نہ ان کی کراہت قابل انکار ہے۔

علامہ خطابی نے بھی لکھا کہ اصل وجہ ممانعت یہ ہے کہ وہ لوگ اپنی ہانڈیوں و دیگیچوں میں سور کا گوشت پکاتے تھے، اور اپنے دوسرے برتنوں کو شراب میں استعمال کرتے تھے، اسی لئے ان کے کپڑوں اور پانی کو قابل اجتناب نہیں قرار دیا گیا، مگر جو لوگ نجاستوں سے احتراز نہیں کرتے یا ان کی عادت جانوروں کا پیشاب استعمال کرنے کی ہو تو ان کے کپڑوں کا استعمال بھی جائز نہ ہوگا، جب تک یہ تحقیق نہ ہو جائے کہ ان کے کپڑے ہر نجاست سے پاک ہیں۔ (تختہ الاحوذی ۸۰-۳)

معلوم ہوا کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے مشرکین وغیرہم کے مطبوعات کو جو مکروہ فرمایا، اس کا ثبوت احادیث و تشریحات محققین سے ہے، اور آج کل جو اس معاملہ میں طہارت و نظافت کا اہتمام ختم ہو چکا ہے وہ بڑی اہم غلطی ہے، نیز فقہاء کی تعلیمات سے مغالطہ نہ ہونا چاہیے! ہم پہلے لکھ چکے ہیں کہ اس زمانہ کے بعض علماء نے تو یورپ و امریکہ کے عام ہوٹلوں کے کھانوں کو بھی بے تکلف مباح کہہ دیا ہے، حالانکہ وہاں ذبیحہ پر تسمیہ کا اہتمام ہے نہ پکانے کے برتنوں کی طہارت کا التزام، (بقیہ حاشیہ گلے صفحہ پر) (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اور خنزیر و شراب کے برتنوں ہی میں حلال گوشت اور دوسری سبزیاں چاول وغیرہ بھی پکتے ہیں کیا اوپر کی تصریحات کی روشنی میں ایسے غلط فیصلوں پر نظر ثانی کی ضرورت نہیں؟! وعلینا الالبلاغ۔

سدھایا جائے تو اس کے لئے اتنا کافی ہے کہ جب اس کو شکار پر چھوڑ دیں یا بھیج دیں تو چلا جائے اور جب واپس بلائیں تو بلانے سے آجائے، یہی قول حنفیہ اور اکثر علماء کا ہے، امام مالک اور شافعی (ایک قول میں) اس کے خلاف ہیں، وہ کہتے ہیں کہ شکار کے لئے سدھایا ہوا کتا وغیرہ اور پرند باز وغیرہ سب برابر ہیں، لہذا کتا بھی اگر شکار کے جانور میں سے کھالے تو کوئی مضائقہ نہیں، اس کا باقی گوشت حلال ہے جس طرح شکاری پرند اگر کھالے تو باقی گوشت بالاتفاق حلال ہے، حنفیہ نے جو فرق کیا ہے اول تو حدیث الباب ہی اس کی دلیل ہے کہ حضور ﷺ نے ایسے شکار کئے ہوئے جانور کا گوشت کھانا ممنوع قرار دیا جس میں سے کتے نے کھالیا ہو، اس کے بعد امام مالک و شافعی کا اس کو کھانے کی اجازت دینا صحیح نہیں ہو سکتا، دوسرے یوں بھی شکاری چوپائے کتے وغیرہ اور شکاری پرندوں میں بہت سے وجوہ فرق ہیں، جن کا بیان کتاب الصيد میں آئے گا، اور وہاں ہم بدائع وغیرہ سے وہ تمام شرائط بھی لکھیں گے، جن کے تحت شکاری جانوروں کے ذریعہ شکار کرنے کی اجازت شریعت نے دی ہے، یہ بحث نہایت اہم، دلچسپ اور تفصیل طلب ہے، ناظرین اس کا انتظار کریں۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات

آپ نے اس موقع پر فرمایا:۔ سارے علماء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر شکاری کتا شکار کے جانور کو گلا گھونٹ کر مار دے تو وہ حلال نہ ہوگا، بلکہ مردار ہو جائے گا، کیونکہ حلت کی ضروری شرط جرح (زخمی کرنا) ہے۔ اور بعض علماء نے خون نکلنا بھی شرط کہا ہے۔ قولہ فانما امسک الخ پر فرمایا:۔ نبی کریم کے اس ارشاد سے کہ ”جو شکاری کتا، جانور کو شکار کر کے خود بھی اس کا گوشت کھالے، اس کا گوشت تمہارے لئے حلال نہیں، کیونکہ اس کی اس حرکت سے معلوم ہوا کہ اس نے شکار تمہارے لئے نہیں کیا بلکہ اپنے واسطے کیا ہے۔“ اس نطق نبوی سے اشارہ ہوا کہ کتا جب اپنے کو رضاء مولیٰ و مالک بنیں فنا کر دیتا ہے، تو وہ اس کا آلہ بن جاتا ہے، اس کے اپنی ذات کے احکام ختم ہو کر، مالک کی چھری کے مرتبہ میں ہو جاتا ہے، اسی طرح جو بندے اپنے مولیٰ و مالک جل ذکرہ کی رضا جوئی کی راہ میں اپنے آپ کو فنا کر دیتے ہیں، وہ بھی دنیا اور دنیا کی چیزوں میں اس کے صحیح نائب، خلیفہ، اور قائم مقام ہوتے ہیں یہ شان خدا کے محبت و محبوب کی ہی اور جس طرح کتا اپنے مالک کا پوری طرح مطیع بن کر مالک کے حکم میں ہو جاتا ہے ایسے بندے بھی خلفاء اللہ فی الارض ہوتے ہیں پھر اسی سے

۱۔ رضاء مولیٰ و مالک میں فنا ہونے کی مثال مجاہدین فی سبیل اللہ کی بھی ہے، کہ حسب تصریح فقہاء وہ لوگ اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے (جو حصول رضاء مولیٰ کا سب سے بڑا ذریعہ ہے) اپنے نفس و نفس، گھربار وطن، مال و دولت وغیرہ وغیرہ ہر چیز کو نظر انداز کر کے نکل کھڑے ہوتے ہیں، پھر یا تن رسد بجاناں یا جاں زتن برآید، کے مصداق شوق شہادت میں قدم پر قدم آگے بڑھاتے ہیں، ایسے لوگوں کی کم سے کم تعداد بھی زیادہ سے زیادہ ہوتی ہے، کہ وہ احکم الحاکمین، فعال لساوید، کے نائب خلیفہ، اور اسی کے آلات و ہتھیار بن جاتے ہیں، جس نے اصحاب الفیل کے لشکر جرار کے مقابلہ میں ابابیل سنگریزوں کو ایٹم بم بنادیا تھا۔ یہ سب سے بڑی فنا کی صفت و نعمت ہر مومن کو ہر وقت حاصل ہے اور ہونی چاہیے کیونکہ اگر کسی میں اقدامی جہاد کی قوت و صلاحیت نہیں ہے، تو دفاعی جہاد کا مکلف تو ہر مومن ہر وقت اور ہر آن ہے۔ اس کے لئے ضرورت ہے کہ اعد و الہم ما استطعتم، خذ و احذر کم اور بنیان مرصوص والی آیات کا مفہوم سمجھا جائے، اور کتے کی موت پر شیر کی موت کو ترجیح دی جائے۔

شمیر و سناں اول، شمیر و سناں آخر اللہ کے بندوں کو آتی نہیں رو باہی

وضاحت: اقدامی جہاد فرض کفایہ ہے، اور اس کے لئے بہت سی شرائط و قیود ہیں، لیکن دفاعی جہاد فرض عین ہے یعنی اگر کفار مسلمانوں پر حملہ آور ہوں اور ان کی جان اور مال، آبرو وغیرہ ضائع کرنا چاہیں تو ان مسلمانوں پر ہر حال میں اپنا دفاع کرنا فرض عین ہے اور جو دوسرے مسلمان ان کو کفار کے زغہ سے بچائیں، ان پر بھی اعانت و امداد فرض ہے کیونکہ مسلمان کی جان و مال و عزت کی حفاظت کرنا نماز روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ فرائض کی طرح فرض عین ہے اور اس میں کوتاہی کرنا سخت گناہ ہے، حضرت الاستاذ العظیم شیخ الاسلام مولانا مدنی نے ہندوستان کے فسادات کے موقع پر مسلمانوں سے فرمایا تھا کہ ”تم غیر مسلموں پر حملہ مت کرو، لیکن اگر وہ خود تم پر حملہ آور ہوں اور تمہاری جان و مال و آبرو کو نقصان پہنچانا چاہیں تو ان کا ڈٹ کر مقابلہ کرو، اور انکو چھٹی کا دودھ یا دلدل دو۔“ واللہ الموفق والمعين۔

اس بندے کا حال بھی سمجھ لو اتباع نفس و ہوس میں اپنے مولیٰ و مالک کی مرضیات کے خلاف راستہ پر لگ گیا۔ اور اس طرح وہ خدا کے دشمنوں کی صف میں کھڑا ہو گیا، اس کا حال کتوں سے بھی بدتر ہے کہ باوجود علم و عقل و فضل انسانی، اپنے مالک کی معصیت کر کے، اس سے دور ہو گیا۔

بحث و نظر قائلین طہارت کا استدلال

حضرتؒ نے فرمایا: حدیث الباب سے لعاب کلب کو ظاہر کہنے والے اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ اگر وہ نجس ہوتا تو حضور علیہ السلام ضرور حکم فرماتے کہ شکار کے جانور کو جس جس جگہ سے کتے نے پکڑا ہے، ان جگہوں کو دھویا جائے کیونکہ ہر جگہ اس کا لعاب لگا ہوگا، آپ نے اس کا حکم نہیں فرمایا، لہذا وہ پاک ثابت ہوا۔

شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ یہ استدلال مبہمات سے کیا گیا ہے جس کی صریح احادیث کی موجودگی میں کوئی حیثیت نہیں ہے، دوسرے یہ استدلال مسکوت عنہ سے ہے کہ چونکہ حضور علیہ السلام نے ان جگہوں کے دھونے کے حکم سے سکوت فرمایا اس لئے طہارت ثابت ہوئی، حالانکہ جس طرح آپ نے لعاب دھونے کا حکم نہیں فرمایا، زخموں سے نکلے ہوئے خون کو بھی دھونے کا حکم نہیں فرمایا تو کیا اس کو بھی پاک کہا جائے گا؟ اصل یہ ہے کہ لعاب اور خون وغیرہ دھونے کا حکم اس لئے نہیں فرمایا کہ شکار کرنے والوں میں یہ سب باتیں جانی پہچانی ہیں۔

امام بخاری کا مسلک

فرمایا: امام بخاری سے یہ بات مستبعد ہے کہ وہ لعاب کلب کی طہارت کے قائل ہوں جبکہ اس باب میں قطعیات سے نجاست کا ثبوت ہو چکا ہے، زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ امام بخاری نے دونوں طرف کی احادیث ذکر کر دی ہیں، ناظرین خود ہی کوئی فیصلہ کر لیں، کیونکہ یہ بھی ان کی ایک عادت ہے کیونکہ جب وہ کسی باب میں دونوں جانب قوت دیکھتے ہیں تو دونوں طرف کی احادیث ذکر کر دیا کرتے ہیں، جس سے یہ اشارہ ہوتا ہے کہ وہ خود بھی کسی ایک جانب کا یقین نہیں فرماتے۔ واللہ اعلم۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے

جیسا کہ ہم نے شروع میں لکھا تھا کہ حافظ ابن حجرؒ بھی سمجھے ہیں کہ امام بخاری کا مذہب بھی مالکیہ کی طرح طہارت سور کلب ہے، چنانچہ حدیث الباب پر انھوں نے لکھا کہ امام بخاری اس کو اپنے مسلک کے استدلال میں لائے ہیں اور وجہ دلالت یہ ہے کہ حضور علیہ السلام نے کتے کے منہ لگنے کی جگہ کو دھونے کا حکم نہیں فرمایا، اور اسی لئے امام مالکؒ فرمایا کرتے تھے کہ کتے کا لعاب نجس ہوتا تو اس کے شکار کو کھانے کا جواز نہ ہوتا لیکن محدث اسماعیلی نے اس کا جواب دیا کہ حدیث الباب نے تو صرف یہ بات بتلائی ہے کہ کتے کا شکار کو مار ڈالنا ہی اس کو ذبح کرنے کے قائم مقام ہے، اس میں نہ نجاست کا ثبوت ہے نہ اس کی نفی ہے جس کا قرینہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے زخم سے نکلے ہوئے خون کو بھی دھونے کا حکم نہیں فرمایا، اور جو بات پہلے سے طے شدہ تھی، اس کی وجہ سے ذکر کی ضرورت نہ سمجھی، اسی طرح لعاب کلب کی نجاست اور اس کو دھونے کی بات بھی دوسرے ارشادات کی روشنی میں طے شدہ تھی اس لئے اس کا بھی ذکر نہ فرمایا ہوگا۔ (فتح الباری ۱/۱۹۷)

ذبح بغیر تسمیہ

حدیث الباب کے آخر میں حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جب تمہارے کتے کے ساتھ دوسرا کتا بھی مل جائے اور دونوں مل کر شکار

پکڑیں اور مار دیں، تو اس کا گوشت حلال نہیں، مردار ہے، کیونکہ تم نے اپنے کتے پر خدا کا نام لیا تھا، دوسرے پر نہیں لیا تھا، کیا اس تصریح کے بعد بھی یورپ و امریکہ وغیرہ کے بغیر تسمیہ ذبیحہ کو حلال قرار دینے کی جرأت کی جائے گی؟

بندوق کا شکار

جیسا کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے تصریح فرمائی کہ کتا اگر شکار کو گلا گھونٹ کر مار دے تو وہ حلال نہیں، اور فقہاء نے لکھا کہ شکار کا زخمی ہونا ضروری ہے، اور بعض فقہاء خون نکلنا بھی ضروری قرار دیتے ہیں، اسی طرح کتا اگر شکار کے جانور کو زخمی نہ کرے بلکہ اس کو یوں ہی زمیں پر پٹخ پٹخ کر مار ڈالے تو وہ بھی حلال نہ ہوگا، کیونکہ حضور ﷺ نے غیر مجروح کو قید و موقوفہ کے حکم میں فرمایا ہے اور اگر کسی عضو، ہاتھ، ٹانگ وغیرہ کو توڑ دیا، جس سے مر گیا تو اس میں اگرچہ امام ابو یوسف سے حلت کی روایت ہے، مگر امام محمدؒ نے زیادات میں ذکر کیا کہ بغیر جرح کے حلال نہیں، اس اطلاق سے عدم حلت ہی نکلتی ہے، اور امام کرخی نے لکھا کہ امام محمدؒ ہی کی روایت زیادہ صحیح ہے۔ (انوار المحمودہ ۱۹۰-۲)

فقہاء نے آیت قرآنی وما علمتم من الجوارح مكلبين سے دو باتیں جرح و تعلیم ضروری قرار دی ہیں، اور جرح کی شرط کو ہر صورت میں لازمی کہا ہے خواہ تیر و کمان وغیرہ ہی سے شکار کرے، کیونکہ حدیث میں معراض سے شکار کو بھی وقید فرمایا گیا ہے۔ آپ نے فرمایا کہ ”معراض“ (بغیر پر و دھار کا تیر جس کا درمیانی حصہ موٹا ہو) اگر (نوک کی طرف سے) شکار کو لگے کہ زخمی کر دے تو حلال ہے، اور اگر عرض کی طرف سے لگے تو مت کھاؤ، کیونکہ وہ وقید ہے“ اور اسی پر قیاس کر کے بندوق کا شکار کیا ہوا جانور مردار و حرام ہے کہ وہ بھی وقید ہے۔ بندوق غلیل و کمان کے مٹی کے غلہ کو کہتے ہیں جن سے پرندوں وغیرہ کا شکار کیا جاتا ہے۔

امام بخاریؒ نے ۸۲۳ میں باب صید المعراض قائم کر کے لکھا کہ حضرت ابن عمرؓ نے بندوق سے مارے ہوئے شکار کو موقوفہ (حرام) فرمایا اور حضرت سالم، قاسم، مجاہد، ابراہیم عطاء اور حسن بصریؒ نے بھی اس کو مکروہ فرمایا۔ پھر امام بخاریؒ نے اسی حدیث معراض سے استدلال کیا۔ محقق یعنی نے لکھا کہ حضرت ابن عمرؓ کے اثر مذکور کو نبیؐ نے موصولاً بھی روایت کیا ہے پھر حضرت سالم وغیرہ کے آثار کی بھی تخریج کی۔ (عمدة القاری ۹۳-۱۲ طبع منیریہ)

حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ تیر یا دوسری چیزیں اگر دھار کی طرف سے شکار کو لگیں تو وہ شکار حلال ہوگا، اور اگر دوسری جگہ سے لگیں اور ان سے شکار مر جائے تو حرام ہوگا، کیونکہ وہ ایسا ہے جیسے بھاری لکڑی یا پتھر وغیرہ سے مر جائے، اور یہ حدیث جمہور کے لئے حجت ہے اور اوزاعی وغیرہ فقہاء شام کے خلاف ہے، جو اس کو حلال کہتے ہیں۔ (فتح الباری ۶۶-۹)

صاحب ہدایہ کی تفصیل

معراض کے شکار کا حکم لکھ کر فرمایا کہ بندوق سے اگر شکار مر جائے تو وہ بھی مردار ہے، کیونکہ وہ توڑتا پھوڑتا ہے، زخمی نہیں کرتا، اور اسی طرح اگر پتھر ہلکا اور دھار دار ہو، جس کی وجہ سے شکار کی موت زخمی ہونے سے سمجھی جائے تو اس کا شکار حلال ہے، لیکن اگر بھاری ہو، جس سے یہی سمجھا جائے کہ اس کے بوجھ اور چوٹ سے مر ہے تو حلال نہیں، جس طرح لاشی، لکڑی وغیرہ سے مار دیں۔ البتہ اگر ان میں بھی دھار ہو اور اس سے مر جائے تو جائز ہوگا، غرض اصل کلی ان مسائل میں یہ ہے کہ شکار کی موت کو اگر زخم کے سبب یقینی قرار دے سکیں تو یقیناً حلال ہے اگر بوجھ و چوٹ کی سبب سے یقینی سمجھیں تو یقیناً حرام ہے اور اگر شک و تردید کی صورت ہو تو احتیاطاً حرام ہے۔

ان سب تفصیلات کی روشنی میں معلوم ہوا کہ اگر بندوق کی گولی کو بسم اللہ اکبر کہہ کر چلایا گیا اور اس سے جانور مر گیا تو وہ موقوفہ کے

حکم میں ہے، جس طرح صحابہ کرام اور بعد کے حضرات نے بندقہ کے بارے میں فیصلہ کیا ہے بندقہ تو مٹی کا غلہ ہے جو غلیل یا کمان سے چھوڑا جائے تو اس کا زور معمولی اور وزن کم ہوگا، بخلاف گولی کے کہ بندوق کی وجہ سے اس کی طاقت و وزن کا اندازہ کتنے ہی پونڈ سے کیا گیا ہے اور اس کی رفتار پانچ سو گز فی سکند سے زیادہ تیز ہوتی ہے، لہذا اس کی ضرب سے مرے ہوئے جانور کے بارے میں یہ فیصلہ قطعی ہے کہ گولی کے بوجھ اور چوٹ ہی سے جانور مرا ہے زخمی ہونے کے سبب سے نہیں مرا ہے۔ پھر اس کی حلت کیسے ثابت ہو سکتی ہے؟!

مہم علمی فوائد

(۱) بندقہ کے شکار کی نظیر صحابہ کرام کے زمانہ سے موجود چلی آتی ہے، اور اسی کے مطابق ائمہ اربعہ اور سب محدثین و فقہاء نے بندقہ کے شکار کو حرام قرار دیا ہے، حافظ ابن حجر اور دوسرے محدثین نے بھی اس کو جمہور کا مذہب قرار دیا ہے، اور صرف فقہاء شام کا اختلاف ذکر کیا ہے، امام مالک کی طرف جو اس کی حلت بعض لوگ منسوب کرتے ہیں وہ پایہ تحقیق کو نہیں پہنچی۔

(۲) یہ سمجھنا غلط ہے کہ بندوق بہت بعد کے زمانے کی ایجاد ہے، اس لئے اس کے مسئلہ کو متقدمین کی طرف منسوب نہیں کر سکتے، کیونکہ بندقہ کا مسئلہ صحابہ کرام و تابعین و ائمہ مجتہدین کے سامنے آچکا تھا، جس پر بندوق کی گولی کا قیاس بجا و درست ہے، اس کے بعد عرض ہے کہ بندوق کی گولی کے بارے میں یہ دعویٰ کرنا کہ وہ ”اچھی خاصی نرم اور تقریباً نوکدار ہو کر جسم کو چھیدتی ہوئی اس میں گھسکتی ہے اور پھر اس سے خون بہ کر جانور مرتا ہے“ محتاج ثبوت ہے اسی طرح اس سلسلہ میں جو بعض دوسری باتیں ثبوت مدعا کے لئے کی گئی ہیں، وہ سب محل نظر ہیں۔
والعلم عند اللہ۔ پھر حسب ضرورت مزید بحث کتاب الصيد میں آئے گی، ان شاء اللہ تعالیٰ و بہ نستعین۔

بَابُ مَنْ لَمْ يَرَ الْوُضُوءَ إِلَّا مِنَ الْمَخْرَجَيْنِ الْقَبْلِ وَالْذُّبْرِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمُ مِنَ الْغَائِطِ وَقَالَ عَطَاءٌ فِي مَنْ يُخْرُجُ مِنْ ذُبْرِهِ الدُّوْءُ دَاوُ مِنْ ذَكَرِهِ نَحْوُ الْقَمَلَةِ يُعِيدُ الْوُضُوءَ وَقَالَ جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ إِذَا ضَجَّكَ فِي الصَّلَاةِ أَعَادَ الصَّلَاةَ وَلَمْ يُعِيدِ الْوُضُوءَ وَقَالَ الْحَسَنُ إِنْ أَخَذَ مِنْ شَعْرَةٍ أَوْ أَظْفَارَةٍ أَوْ خَلَعَ خُفَّيْهِ فَلَا وَضُوءَ عَلَيْهِ فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ لَا وَضُوءَ إِلَّا مِنْ حَدَثٍ وَيُذَكَّرُ عَنْ جَابِرٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ فِي غَزْوَةِ ذَاتِ الرِّقَاعِ فَرُمِيَ رَجُلٌ بِسَهْمٍ فَنَزَفَهُ الدَّمُ فَرَكَعَ وَسَجَدَ وَمَضَى فِي صَلَاتِهِ وَقَالَ الْحَسَنُ مَا زَالَ الْمُسْلِمُونَ يُصَلُّونَ لِي جَرَا حَاتِبِهِمْ وَقَالَ طَاوُسٌ وَ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ وَ عَطَاءٌ وَ أَهْلُ الْحِجَازِ لَيْسَ فِي الدَّمِ وَضُوءٌ وَ عَصْرَ ابْنِ عُمَرَ يَثْرَةُ فَخَرَجَ مِنْهَا دَمٌ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ وَبَزَقَ ابْنُ أَبِي أُوَيْسٍ دَمًا فَمَضَى فِي صَلَاتِهِ وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ وَالْحَسَنُ لَيْسَ مِنْ احْتِجَمَ لَيْسَ عَلَيْهِ إِلَّا غَسْلُ مَحَاجِمِهِ.

(وضو کس چیز سے ٹوٹتا ہے؟) ”بعض لوگوں کے نزدیک صرف پیشاب اور پاخانے کی راہ سے وضو ٹوٹتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ جب تم میں سے کوئی قضاء حاجت سے فارغ ہو کر آئے (اور تم پانی نہ پاؤ تو تیمم کرو) عطاء کہتے ہیں کہ جس شخص کے پچھلے حصہ سے کیڑا یا گلے حصہ سے جوں وغیرہ نکلے اسے چاہیے کہ وضو لوٹائے اور جابر بن عبد اللہ کہتے ہیں کہ جب (آدمی) نماز میں ہنس دے تو نماز لوٹائے، وضو نہ لوٹائے۔ اور حسن بصری کہتے ہیں کہ جس شخص نے (وضو کے بعد) اپنے بال اتروائے یا ناخن کٹوائے یا موزے اتار ڈالے اس پر (دوبارہ) وضو (فرض) نہیں ہے۔ حضرت ابو ہریرہ کہتے ہیں کہ وضو حدث کے سوا کسی اور چیز سے فرض نہیں ہوتا، حضرت جابر سے نقل کیا جاتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ ذات الرقاع کی لڑائی میں (تشریف فرما) تھے ایک شخص کے تیر مارا گیا اور اس (کے جسم) سے بہت سا خون بہا (مگر) پھر بھی رکوع اور سجدہ کیا اور نماز پوری کر لی، حسن بصری کہتے ہیں کہ مسلمان ہمیشہ اپنے زخموں کے باوجود نماز پڑھا کرتے تھے، اور

طاؤس، محمد بن علی، عطاء اور اہل حجاز کے نزدیک خون (نکلتے) سے وضوء (واجب) نہیں ہوتا، عبد اللہ ابن عمر نے (اپنی) ایک پھنسی کو دبا دیا تو اس سے خون نکلا، مگر آپ نے (دوبارہ) وضوء نہیں کیا، اور ابن ابی نے خون تھوکا، مگر وہ اپنی نماز پڑھتے رہے اور ابن عمر اور حسن پچھنے لگوانے والے کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ جس جگہ پچھنے لگے ہوں صرف اس کو دھو لے (دوبارہ وضوء کرنے کی ضرورت نہیں)

(۱۷۴) حَدَّثَنَا اِذَا بَنُ أَبِي اَيَّاسٍ قَالَ ثَنَا ابْنُ أَبِي ذَنْبٍ قَالَ ثَنَا سَعِيدُ بْنُ الْمُقْبِرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَزَالُ الْعَبْدُ فِي صَلَاةٍ مَا كَانَ فِي الْمَسْجِدِ يَنْتَظِرُ الصَّلَاةَ مَا لَمْ يُحْدِثْ فَقَالَ رَجُلٌ أَعْجَمِي مَا الْحَدَّثُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ الصَّوْتُ يَعْنِي الضَّرْطَةَ.

(۱۷۵) حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ قَالَ ثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عَبَّادِ بْنِ تَمِيمٍ عَنْ عَمِّهِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا يَنْصَرِفُ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيحًا.

(۱۷۶) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ ثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ مُنْذِرِ أَبِي يَغْلَى الثَّوْرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَنْفِيَّةِ قَالَ قَالَ عَلِيٌّ كُنْتُ رَجُلًا مَذَّاءً فَاسْتَحْيَيْتُ أَنْ أَسْأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَمَرْتُ الْمِقْدَادَ ابْنَ الْأَسْوَدِ فَسَأَلَهُ فَقَالَ فِيهِ الْوُضُوءُ وَرَوَاهُ شُعْبَةُ عَنِ الْأَعْمَشِ.

(۱۷۷) حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ حَفْصٍ قَالَ ثَنَا شَيْبَانُ عَنْ يَحْيَى عَنْ أَبِي سَلَمَةَ أَنَّ عَطَاءَ ابْنَ يَسَارٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ زَيْدَ بْنَ خَالِدٍ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَأَلَ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانٍ قُلْتُ أَرَأَيْتَ إِذَا جَامَعَ وَلَمْ يُمْنِ قَالَ عُثْمَانُ يَتَوَضَّأُ لِلصَّلَاةِ وَيَغْسِلُ ذِكْرَهُ قَالَ عُثْمَانُ سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلْتُ عَنْ ذَلِكَ عَلِيًّا وَ الزُّبَيْرَ وَ طَلْحَةَ وَ أَبِي بَنٍ كَعْبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ فَأَمَرُوهُ بِذَلِكَ.

(۱۷۸) حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ قَالَ أَخْبَرَنَا النَّضْرُ قَالَ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ عَنْ ذُكْوَانَ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ عَنِ الْخُدْرِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرْسَلَ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ فَجَاءَ وَرَأَى سَهْلَ يَقْطُرُ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَعَلَّنَا أَعْجَلْنَاكَ فَقَالَ نَعَمْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَعْجَلْتُ، أَوْ قَطَطْتُ فَعَلَيْكَ الْوُضُوءُ.

ترجمہ (۱۷۴): حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا کہ بندہ اس وقت تک نماز ہی میں گنا جاتا ہے جب تک وہ مسجد میں نماز کا انتظار کرتا ہے تا وقتیکہ اس کا وضوء ٹوٹے، ایک عجمی آدمی نے پوچھا کہ اے ابو ہریرہ! حدیث کیا چیز ہے؟ انھوں نے فرمایا کہ ہوا جو پیچھے سے خارج ہوا کرتی ہے۔

(۱۷۵): حضرت عباد بن تمیمؓ بواسطہ اپنے چچا کے، رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ (نمازی نماز سے) اس وقت تک نہ پھرے جب تک (رتح کی) آواز نہ سن لے، یا اس کی بونہ پالے۔

(۱۷۶): محمد بن الحنفیہ سے روایت ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا: میں ایسا آدمی تھا جس کو سیلانِ مزی کی شکایت تھی مگر (اس کے بارے میں) رسول اللہؐ سے دریافت کرتے ہوئے، شرماتا تھا تو میں نے مقداد ابن الاسود سے کہا، انھوں نے آپ سے پوچھا، تو آپ نے فرمایا کہ اس میں وضوء ٹوٹ جاتا ہے، اس روایت کو شعبہ نے اعمش سے روایت کیا ہے۔

(۱۷۷): زید بن خالد نے خبر دی کہ انھوں نے حضرت عثمان بن عفان سے پوچھا کہ اگر کوئی شخص صحبت کرے اور اخراج منی نہ ہو (تو کیا حکم ہے) حضرت عثمان نے فرمایا کہ وضوء کرے جس طرح نماز کے لئے وضوء کرتا ہے اور اپنے عضو کو دھو لے، حضرت عثمان کہتے ہیں کہ (یہ) میں نے رسول اللہ سے سنا ہے (زید بن خالد کہتے ہیں کہ) پھر میں نے اس کے بارے میں علیؓ، زبیرؓ، طلحہؓ، اور ابی بن کعبؓ سے دریافت کیا، سب نے اس شخص کے بارے میں یہی حکم دیا۔

(۱۷۸): حضرت ابوسعید خدری سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک انصاری کو بلایا، وہ آئے تو ان کے سر سے پانی ٹپک رہا تھا (انھیں دیکھ کر) رسول اللہ نے فرمایا، شاید ہم نے تمہیں جلدی بلوالیا۔ انھوں نے کہا، جی ہاں! تب رسول اللہ نے فرمایا، کہ جب کوئی جلدی (کا کام) آپڑے یا تمہیں انزال نہ ہو تو تم پر وضوء ہے (غسل ضروری نہیں)

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ باب من لم یوالو وضوء سے امام بخاریؒ نواقض وضوء بتلانا چاہتے ہیں اور نواقض کے باب میں مس ذکر اور مس مرآۃ کے مسائل میں انھوں نے حنفیہ کی موافقت کی ہے کہ ان سے وضوء نہیں ہے، اور خارج من غیر السبیلین کے بارے میں امام شافعیؒ کی موافقت کی ہے کہ اس کو ناقض وضوء نہیں مانتا۔

وجہ مناسب ابواب لمحقق یعنی نے نہ لکھی ہے کہ پہلے باب میں نفی نجاست شعر انسان و سور کلب کا ذکر تھا اس باب میں نفی نقض وضوء خارج من غیر السبیلین سے مذکور ہے، اور ادنیٰ مناسبت کافی ہے۔

امام بخاریؒ نے اپنے مقصد کو ثابت کرنے کے لئے ترجمۃ الباب بھی خوب مفصل قائم کیا ہے، جس میں اقوال صحابہ و تابعین ذکر کئے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ اقوال صحابہ و آثار تابعین سے استدلال صحیح ہے اور سب جانتے ہیں کہ حنفیہ کے یہاں اقوال صحابہ کی تو بہت بڑی اہمیت ہے، حتیٰ کہ وہ ان کو قیاس پر بھی مقدم سمجھتے ہیں لیکن یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ امام بخاریؒ نے خلاف عادت جو اس موقع پر ان کو زیادہ تعداد میں پیش کیا ہے، وہ حنفیہ کے خلاف کوئی اثر نہیں رکھتے کیونکہ حنفیہ کے پاس اس سے زیادہ آثار موجود ہیں، جو ابن ابی شیبہ اور مرفع مصنف عبدالرزاق میں مذکور ہیں، اور ہم سمجھتے ہیں کہ امام بخاری کے استاذ اعظم محدث ابو بکر ابن ابی شیبہ نے جو امام اعظمؒ پر اعتراضات کئے ہیں، ان میں بھی زیر بحث مسئلہ کا کوئی ذکر اس لئے نہیں ہے کہ وہ جانتے تھے کہ ائمہ حنفیہ کا مذہب اس بارے میں قوی اور ناقابل تنقید ہے اور ان کے مصنف میں بھی ایسے آثار مرویہ ہیں، جن سے حنفیہ استدلال کرتے ہیں۔

اسلئے ہم وہ سب دلائل ذکر کریں گے جو حنفیہ کا مستدل ہیں، اور امام بخاریؒ کے پیش کئے ہوئے دلائل کا جواب بھی ذکر کریں گے، واللہ الموفق۔

بحث و نظر

جیسا کہ اوپر لکھا گیا خارج من غیر السبیلین کے مسائل میں محدث کبیر ابو بکر ابن ابی شیبہؒ نے مسلک حنفی میں کوئی مخالفت کتاب و سنت اور آثار کی نہیں پائی ورنہ وہ ضرور اس کو بھی اپنی کتاب الرد علی ابی حنیفہ کا جزو بناتے، مگر ان کے تلمیذ خاص امام بخاریؒ نے اس باب کو حنفیہ و حنابلہ کے خلاف خاص اہمیت دی ہے، پھر ابن حزم ظاہری نے محلی میں نہایت تند و تیز لہجہ میں مسلک حنفی پر نکیر کی ہے انھوں نے حسب عادت اپنی معلومات کے موافق حنفی مذہب کی تشریح کرنے کے بعد لکھا کہ اس قسم کے مسائل کو کوئی درجہ قبول حاصل نہیں ہو سکتا، اور نہ رسول اللہ ﷺ کے سوا ان سے نیچے کے کسی شخص کے قول و فعل کو ہم کوئی بڑائی و اہمیت دے سکتے ہیں، اس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ ان مسائل مذکورہ کا ابو حنفیہ سے پہلے کوئی بھی قائل نہ تھا اور ان مسائل کی تائید نہ معقول سے ہے نہ نص سے ہے اور نہ قیاس ہی سے، ہے کہ ایسے وساوس کے قائلین کو یہ حق پہنچتا ہے کہ ان پر تنقید کریں جو ماہر اکدم میں پیشاب کرنے والے، اور گھی میں چوہا رنے کے مسائل میں امر رسول اللہ کا اتباع کرنے والے ہیں؟ یہ بڑی عجیب بات ہے کہ اس جیسی عجیب و غریب کوئی دوسری بات نہیں ہو سکتی۔ (المجل ۱۷۵۷)

۱۔ ہم پہلے ذکر کرائے ہیں کہ ابن حزم ظاہری نے ماہر اکدم میں پیشاب کرنے کی حدیثی ممانعت سے کیسے کیسے عجیب و غریب مسائل نکالے ہیں، (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس کے بعد صاحب تحفۃ الاحوذی نے حسبِ عادت حنفی مسلک کو گرانے کی سعی کی ہے اور لکھا کہ قے اور نکسیر کی وجہ سے وضو ٹوٹنے کے بارے میں جتنی احادیث زیلیعی نے نصب الراية میں اور حافظ نے درایہ میں نقل کی ہیں وہ سب ضعیف ہیں، کسی سے استدلال درست نہیں اور نووی نے بھی خلاصہ میں یہی لکھا ہے کہ دم۔ قے اور خنک فی الصلوٰۃ کی وجہ سے نقض وضوء کے بارے میں کوئی صحیح حدیث موجود نہیں ہے (تحفۃ ۹۰-۱)

حافظ ابن حزم کا جواب

آپ کا یہ دعویٰ تو ظاہر البطلان ہے کہ امام ابوحنفیہؒ سے قبل قے کرنے کی وجہ سے وضو ٹوٹنے کا کوئی بھی قائل نہیں تھا، اور اس کو کیا کہا جائے کہ حافظ ابن حزم باوجود اپنی جلالتِ قدر و وسعتِ نظر کے امام ترمذی ایسے عظیم القدر محدث اور ان کی حدیثی تالیف ترمذی شریف سے بھی واقف نہ تھے، اگر وہ ان سے واقف ہوتے تو معلوم ہو جاتا کہ امام صاحب سے قبل بھی صحابہ و تابعین اس کے قائل تھے کیونکہ امام ترمذی نے احادیث کے تحت مذاہب کی بھی نشاندہی کی ہے، چنانچہ ایک مستقل باب ”الوضوء من القنی والرعاۃ“ کا قائم کر کے ابوودرداء سے حدیث روایت کی کہ رسول اکرم نے قے کے بعد وضو فرمایا، اس کے بعد امام ترمذی نے لکھا کہ اس حدیث کو حسین معلم نے اچھا کہا ہے اور ان کی حدیث اس باب میں سب سے زیادہ صحیح ہے پھر بتلایا کہ اصحاب نبی کریم اور تابعین میں سے بہت سے اہل علم حضرات اس کے قائل تھے کہ قے اور نکسیر سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، اور یہی قول سفیان ثوریؒ، ابن مبارک، امام احمد و اسحاق کا بھی ہے البتہ بعض اہل علم نے اس سے انکار کیا، اور وہ امام مالک و شافعی کا قول ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) اسی طرح حدیث معمر بن الزہری عن سعید بن المسیب سے استدلال کر کے ابن حزم نے محل ۱۳۶-۱ میں لکھا کہ اگر گھلے ہوئے گھی میں چوہا مر جائے تو سارا گھی پھینک دیں گے اور اس سے کسی قسم کا نفع حاصل کرنا جائز نہیں (نہ اس کو پاک کرنے کی کوئی صورت ہو سکتی ہے) خواہ وہ بمقدار دس لاکھ قطار یا اس سے کم و بیش بھی ہو (قطنا سورطل کا ہوتا ہے) ابن حزم کے اس قسم کے فیصلوں پر علماء امت نے ہر زمانے میں تنقید کی ہے اور وہ اپنے زمانے میں ان کے معقول اعتراضات کا کوئی معقول جواب نہ دے سکے اس لئے صرف غصے جھنجلاہٹ کا اظہار کرتے رہے ہیں۔

یہاں ایک نہایت مفید علمی بات یہ قابل ذکر ہے کہ امام احمدؒ نے بھی حدیث معمر مذکور پر اعتماد کر کے جامد اور مانع گھی میں فرق کیا تھا، جس کے سبب حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کو ان کی طرف سے جوابدہی کرنی پڑی ہے اور حافظ موصوف نے کھلے دل سے اعتراف کر لیا ہے کہ امام احمد سے اس مسئلہ میں غلطی ہوئی، جس کی وجہ یہ ہوئی کہ ان پر حدیث معمر کا معلول ہونا مخفی رہا اور نہ ان کی عام عادت یہ تھی کہ بعض اوقات اگر مسائل میں احادیث سے استدلال کرتے تھے اور پھر ان احادیث کا معلول ہونا ان پر واضح ہو جاتا تھا تو وہ اپنے فیصلوں سے رجوع کر لیا کرتے تھے اور دوسرا طریق استدلال اختیار کر لیتے تھے، چنانچہ اس حدیث معمر کو امام بخاری ترمذی وغیرہ مانع معلول قرار دیا ہے۔ اور یہ بات دوسرے طریق روایت سے ثابت ہو گئی کہ دونوں قسم کے گھی میں کوئی فرق نہیں ہے اور خود زہری کا فتویٰ بھی یہی تھا، پھر وہ کیسے تفریق کی بات روایت کرتے، امام احمد نے حدیث معمر کو صحیح خیال کر کے ان آثارِ صحابہ سے بھی صرف نظر فرمائی جن سے عدم تفریق کا ثبوت ہوتا ہے، پھر حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے حضرت ابن مسعودؓ، عباسؓ و زہریؓ کے فتاویٰ نقل کئے اور لکھا کہ حدیث ضعیف (و معلول) میں معمر کا قول ”فلا تقر بوه“ عامہ سلف و خلف صحابہ و تابعین و ائمہ کے نزدیک متروک ہے، کیونکہ جمہور علماء ”امام احمدؒ کی غلطی اور حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا اعتراف“ نے ایسے گھی تیل وغیرہ کو روشنی کے لئے جلانے کی اجازت دی ہے اور بہت سے حضرات نے اس کی فروخت کی اجازت اور پاک کرنے کی بھی صورتیں متعین کی ہیں جو ”فلا تقر بوه“ کے قطعاً منافی ہے الخ حافظ ابن تیمیہ نے اس بحث کو بڑی عمدہ تفصیل کے ساتھ لکھا ہے جو ان کے فتاویٰ میں ۲۴-۰ سے ۳۵-۱ تک پھیلی ہوئی ہے اور ابن حزم وغیرہ کی استدلال کی غلطی تو خوب واضح کیا ہے، علماء و طلباء کے لئے ایسی اباحت کا مطالعہ وسعتِ نظر اور حدیثی فنی بصیرت کو بڑھانے کے لئے نہایت ضروری ہے۔ واللہ الموفق

یہاں ہم نے مذکورہ بالا اشارات اس لئے بھی کئے ہیں تاکہ معلوم ہو کہ غلطی بڑے بڑے محدثین سے بھی ہو سکتی ہے جیسے امام احمدؒ وغیرہ اور حافظ ابن تیمیہ ایسے جلیل القدر محدث سے اس امر کا اعتراف نہایت قابلِ قدر اور سبق آموز چیز ہے۔ اللہم ارنا الحق حقاً وارزقنا اتباعہ (مؤلف)

علامہ ابن عبد البر مالکیؒ نے لکھا کہ یہی قول امام زہریؒ، علقمہ، اسود، عامر شعبی، عروۃ بن الزبیر، ابراہیم نخعی، قتادہ، حکم عیینہ، حماد حسن بن صالح بن جبلی، عبید اللہ بن الحسین، اوزاعی کا بھی ہے۔ (تحفۃ الاحوذی ۸۹-۱)

مراۃ قرار پایا، اور حنفیہ کے نزدیک چونکہ ملامت سے مراد جماع ہے جو حضرت علیؓ و ابن عباس سے بھی مروی ہے اور امام بخاریؒ نے بھی اس کو اختیار کیا ہے جس کی تصریح باب التفسیر میں ہے اور اسی وجہ سے وہ بھی حنفیہ کی طرح مس مراۃ اور مس ذکر سے وجوب وضو کے قائل نہیں ہیں، لہذا نقض وضو کے لئے سبب موثر ہمارے نزدیک او جلاء احد منکم من الغائط سے صرف خروج نجاست قرار پایا، خواہ وہ سبیلین سے ہو یا دوسری جگہ سے، شافعیہ نے مس مراۃ کو بھی نص قرآنی کے ذریعہ نقض وضو سمجھ کر حدیث کے ذریعہ مس، ذکر کو بھی اس کے ساتھ شامل کر دیا تھا، حنفیہ نے خارج من السبیلین کو تو ناقض وضو، اسی سے میں نے یہ فیصلہ بھی کیا، اگرچہ اس کی تصریح ہمارے فقہاء نے نہیں کی کہ دوسرا ناقض اول کے اعتبار سے ہلکا اور کم درجہ کا ہی کیونکہ فرق مراتب احکام میرے نزدیک ایک ثابت شدہ حقیقت ہے۔

اس کے بعد حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ مسئلۃ الباب میں حنفیہ کا مذہب درایت و روایت دونوں لحاظ سے بہت قوی ہے جس کے لئے ترمذی کی حدیث ”نقض الوضوء من القی“ وغیرہ شاہد ہیں اور اگرچہ ترمذی نے خود اس پر سکوت کیا ہے، مگر ابن مندہ اصہبانی نے اس کی تصحیح کی ہے اور امام شافعیؒ کو بھی اس کی تاویل کرنی پڑی، کہا کہ وضوء سے مراد غسل اہم ہے (منہ کی صفائی، کلی وغیرہ کر کے) ظاہر ہے کہ یہ تاویل کتنی بے محل اور بے وزن ہے یہی وجہ ہے کہ علامہ خطابی شافعیؒ کو معاملہ السنن ۱۱۷۱ء میں یہ حق بات کہنی پڑی، اکثر فقہاء اس کے قائل ہیں کہ سیلان دم غیر سبیلین سے ناقض وضوء ہے، یہی احوط المذہبین ہے اور اسی کو میں اختیار کرتا ہوں بہتر ہے کہ مزید فائدہ بصیرت کے لئے یہاں ہم مسئلہ زیر بحث کے متعلق مذہب کی تفصیل بھی ذکر کر دیں۔

تفصیل مذاہب: (۱) حنفیہ کہتے ہیں کہ غیر سبیلین سے بھی خروج نجس ہو تو وضوء ٹوٹ جاتا ہے جبکہ وہ موضع خروج سے تجاوز کر جائے، مثلاً اگر زخم کے اندر سے خون نکلا اور زخم کے سرے پر آ گیا تو ابھی وضوء باقی ہے، البتہ جب اس سے ہٹ کر کسی دوسری طرف ہو جائے تو وضوء ٹوٹ جائے گا، کیونکہ حدیث میں دم سائل سے وضوء کا حکم وارد ہے، پس اگر زخم یا کان ناک وغیرہ سے کوئی غیر سائل چیز نکلے گی، جیسے پتھری، کیڑا وغیرہ تب بھی وضوء ٹوٹے گا۔ قے ابکائی وغیرہ بھی چونکہ حنفیہ کے یہاں منہ بھر کر ہوا اور روکے سے نہ رکنے تو نجس غلیظ ہے اس لئے اس سے بھی وضوء ٹوٹ جاتا ہے۔

(۲): حنابلہ کہتے ہیں کہ غیر سبیلین سے نکلنے والی ہر نجس چیز سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے بشرطیکہ وہ کثیر ہو، تھوڑی سے نہ ٹوٹے گا اور قلت و کثرت کا اعتبار ہر انسان کے جسم کے لحاظ سے ہے پس اگر کسی نحیف و کمزور آدمی کے بدن سے خون نکلا اور وہ اس کے بدن کے لحاظ سے زیادہ معلوم ہوا تو وضوء ٹوٹ جائے گا، ورنہ نہیں، اور یہی حکم قے کے متعلق بھی ہے۔

(۳): مالکیہ کہتے ہیں کہ خارج من غیر السبیلین کی وجہ سے صرف دو نادر صورتوں میں وضوء ساقط ہوگا، ان کے سوا اور کسی صورت میں نہ ہوگا وہ یہ ہیں۔
۱۔ بدن کے کسی سوراخ سے کوئی چیز نکلے بشرطیکہ وہ سوراخ معدہ کے نیچے ہو، اور سبیلین سے کسی چیز کا نکلنا بند ہو چکا ہو، اگر سوراخ معدہ کے اندر یا اوپر ہو تو اس سے نکلنے والی کسی چیز سے وضوء ساقط نہ ہوگا، جب تک کہ مخرجین کا انسداد اس طرح دائم و مستقل نہ ہو جائے کہ وہ سوراخ ہی گویا مخرج بن جائے، کیونکہ اس حالت میں جو چیز اس سے نکلے گی، وہ آنے والی صورت (منہ سے نجاست نکلنے) کے لحاظ سے بدرجہ اولیٰ ناقض وضوء ہوگی اور اس کے بغیر نقض وضوء اسی طرح نہ ہوگا، جس طرح سوراخ کے معدہ کے نیچے ہونے اور سبیلین سے خروج نجاست کے منقطع نہ ہونے کی صورت میں نہ تھا۔

۲۔ دوسری نادر صورت یہ ہے کہ ایک شخص کے سبیلین سے تو بول و براز کا نکلنا موقوف ہو جائے اور اس کے منہ سے پاخانہ پیشاب آنے لگے اس صورت میں بھی وضوء ٹوٹ جائے گا۔

۳۔ اس کی بحث و تفصیل ہم پہلے لکھ آئے ہیں۔ فتذکو فالہ مبہم اجد او نفعک کثیرا، انشاء اللہ تعالیٰ۔ (مؤلف)

(۴)۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ غیر سمیلین سے خارج ہونے والی چیزوں میں سے صرف دو نادر صورتوں میں وضوء ساقط ہوگا۔

۱۔ معدہ کے نیچے کے کسی سوراخ سے کوئی چیز نکلے، بشرطیکہ اصل مخرج عارضی طور سے بند ہو پیدائشی بند نہ ہو (کہ اس میں سے کبھی بھی کوئی چیز نہ نکلی ہو، خواہ اس کا منہ نہ جڑا ہو) اگر معدہ کے اندر یا برابر یا اوپر کے سوراخ سے کوئی چیز نکلے تو وضوء نہ ٹوٹے گا، اگرچہ مخرج بند ہی ہو اسی طرح اگر معدہ کے نیچے کے سوراخ سے نکلے اور اصل مخرج کھلا ہو، تب بھی نہ ٹوٹے گا، البتہ اگر وہ خلقی طور سے بند ہو، تب بدن کے جس جگہ کے سوراخ سے بھی کوئی چیز نکلے گی وہ ناقض وضوء ہوگی اور منافذ اصلیہ منہ، ناک، کان میں سے کسی چیز کے نکلنے پر بھی وضوء نہ ٹوٹے گا خواہ وہ اصل مخرج عادی کے قائم مقام بھی ہو جائیں اور وہ بند بھی ہو (گویا اس جزئیہ میں مالکیہ و شافعیہ کا کھلا اختلاف ہو گیا، مثلاً مرض ایلاؤس میں منہ سے پاخانہ پیشاب آنے لگے تو مالکیہ کے نزدیک نقض وضوء ہوگا شافعیہ کے یہاں نہیں اور اس جگہ ہم ان کے مذہب کو معقول و منقول کے قطعی خلاف پاتے ہیں)

۲۔ کانچ نکلنے اور بواسیری سے باہر آنے سے بھی وضوء ٹوٹ جاتا ہے۔ (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۶۹-۱) مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات خود ہی واضح ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں معقول و منقول سے جس قدر مطابقت حنفی مسلک اور پھر حنبلی مذہب میں ہے، وہ دوسرے مذاہب میں نہیں ہے اور مذہب شافعی میں سب سے زیادہ بعد و عدم مطابقت ہے اس کے بعد حنفیہ کے مزید دلائل مختصراً یکجا پیش کئے جاتے ہیں۔ صاحب بذل المحمود نے ۱۲۲-۱ میں علامہ عینی سے نقل کیا کہ اس باب میں جو کچھ دوسرے اہل مذاہب کی طرف سے پیش کیا گیا ہے وہ حنفیہ کے خلاف حجت نہیں ہے، کیونکہ تمام اقوال صحابہ کی تاویل حسن اور تحمل صحیح موجود ہے جس سے وہ حنفیہ کے خلاف نہیں اور اقوال تابعین اس لئے حجت نہیں کہ امام اعظم خود بھی تابعی ہیں اور وہ فرمایا کرتے تھے کہ تابعین کے اقوال ہم پر حجت نہیں کہ وہ بھی ہمارے زمانہ و مرتبہ کے ہیں، جو چیزیں ان کو پہنچیں ہم کو بھی پہنچیں اور جتنا شریعت کو وہ سمجھتے ہیں ہم بھی سمجھ سکتے ہیں، البتہ صحابہ کرام کے اقوال و آثار ہم پر حجت ضرور ہیں مگر ہم ان کے مختلف اقوال میں سے جس قول و اثر کو قرآن و سنت کی روشنی میں قوی پائیں گے اس کو اختیار کر لیں گے۔

پھر علامہ عینی نے دس احادیث پیش کیں جو حنفیہ کی دلیل ہیں (۱) اور۔ ان میں سب سے زیادہ قوی و صحیح حدیث بخاری کو قرار دیا جو حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ آپ نے فاطمہ بنت ابی جہش کو حالت استحاضہ میں سوال پر فرمایا: ”یہ تو ایک رگ کا خون ہے حیض نہیں ہے، پس جب حیض کا زمانہ آئے تو نماز چھوڑ دیا کرو اور جب وہ ختم ہو تو خون کو دھو کر نماز پڑھا کرو۔“ ہشام بن عروہ کہتے ہیں کہ میرے باپ نے یہ جملہ بھی نقل کیا کہ ”ہر نماز کے لئے وضوء کیا کرو تا آنکہ دوسرا وقت آجائے“

صورت استدلال

حدیث مذکور سے استدلال کی ایک صورت تو یہ ہے جس کو صاحب مرعاة شرح مشکوٰۃ نے بھی ۲۳۹-۱ میں نقل کیا ہے کہ سمیلین سے مراد بول و براز کے راستے ہیں اور استحاضہ کا خون پیشاب کی نالی سے نہیں آتا، تو معلوم ہوا کہ غیر سمیلین سے آنے والی چیزیں بھی ناقض وضوء ہوتی ہیں، جس کی طرف حدیث میں اشارہ ہوا کہ رگ میں آنے والا خون ناقض وضوء ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ علاوہ سمیلین کے بدن کے جس حصے یا رگ سے بھی خون نکلے گا وہ ناقض وضوء ہونا چاہیے، اس استدلال کو ذکر کر کے صاحب مرعاة نے یہ جواب بھی لکھا کہ ”فرج مرآۃ جس سے دم استحاضہ خارج ہوتا ہے چونکہ وہ قرب و مجاورت کی وجہ سے مخرج بول کے حکم میں ہے اس لئے اس کو بھی سمیلین سے ہی شمار کیا جائے گا اور اس لئے حیض و منی کو نواقض طہارت میں شمار کیا گیا ہے۔“ مگر اس جواب کی حیثیت حقیقت پسند نظروں سے پوشیدہ نہیں، اور حیض و منی تو نواقض غسل میں سے ہیں، نواقض وضوء میں ان کا ذکر بے محل بھی ہے۔ اس کمزوری کو صاحب مرعاة نے ”نواقض طہارت“ کا لفظ بول کر چھپایا ہے۔ دوسری صورت استدلال کی یہ ہے کہ حضور اکرم کے ارشاد سے حکم انتقاض وضوء کی علت دم عرق ہونا معلوم ہوتی ہے، سمیلین سے

نکلتا نہیں، پس بجائے اس کے مدار حکم دم عرق ہی ہوگا، اور اس سے ہر دم سائل کا ناقض وضوء ہونے کا ثبوت ظاہر و باہر ہے۔
(۲) ابن ماجہ و دارقطنی کی بناءً صلوٰۃ والی حدیث عائشہ جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے اور اسماعیل بن عباس کی وجہ سے ضعیف قرار دینا اس لئے صحیح نہیں کہ ان کی توثیق سید الحافظ ابن معین وغیرہ نے کی ہے، یعقوب بن سفیان نے ان کو ثقہ عدل کہا ہے، اور مشہور محدث یزید بن ہارون نے کہا کہ میں نے ان سے بڑا حافظ حدیث نہیں دیکھا۔

علامہ عینی نے دس مرفوع و موقوف روایات ذکر کر کے لکھا کہ ان روایات میں سے بعض صحاح، بعض حسان اور بعض ضعاف ہیں اور صرف ضعاف بھی جب ایک دوسرے کو مؤید ہوں تو حسان کے مرتبہ میں ہو جایا کرتی ہیں، پھر ان روایات کی تقویت بہ کثرت آثار صحابہ و تابعین سے بھی ہو رہی ہے، مثلاً

(۱) الجوهرائی میں ہے کہ محدث بیہقی نے باب من قال یسبی من سبقہ الحدث میں حضرت ابن عمرؓ کے اس اثر کی تصحیح کی ہے کہ وہ نکیر کی وجہ سے نماز توڑ کر وضوء کرتے اور لوٹ کر اپنی باقی نماز پوری کیا کرتے تھے، اور اس عرصہ میں کسی سے بات نہ کرتے تھے پھر کہا کہ اسناد کار میں علامہ ابن عبدالبر نے بھی لکھا کہ حضرت ابن عمرؓ کا مشہور و معروف مذہب نکیر کی وجہ سے ایجاب وضوء ہے اور یہ کہ تو ناقض وضوء میں سے ایک ناقض یہ بھی ہے اگر خون بہ نکلا ہو، اور اسی طرح جسم کے دوسرے حصہ سے بھی بہنے والا ہر خون ناقض ہے۔

نیز ابن ابی شیبہ نے ذکر کیا کہ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا:۔ جن کی نماز کے اندر نکیر پھوٹے تو وہ لوٹ کر وضوء کرے، اور اگر بات نہیں کی ہے تو نماز کی بنا کر لے ورنہ پھر شروع سے پڑھے اور محدث عبدالرزاق نے بھی حضرت ابن عمرؓ سے اسی طرح کا قول نقل کیا ہے اور اسی طرح کے اقوال، حضرت علیؓ، ابن مسعودؓ، علقمہؓ، اسودؓ، شعبیؓ، عروہؓ، نخعیؓ، قتادہؓ، حکمؓ، حماد وغیرہ سے بھی منقول ہیں، وہ سب بھی نکیر کے خون اور جسم کے ہر حصہ سے خون بہنے کو ناقض وضوء کہتے تھے۔

اس کے بعد صاحب الجوهرائی نے لکھا کہ بیہقی نے عدم وضوء کو ایک جماعت کی طرف منسوب کیا ہے، لیکن کوئی دلیل و سند نہیں دی جس کو پرکھا جاسکتا، ان میں سالم مزا کا نام بھی لیا ہے حالانکہ ان سے مصنف ابی بکر ابن ابی شیبہ میں اس کے خلاف مروی ہے، سعید بن المسیب کا بھی ذکر کیا ہے، حالانکہ ان سے مصنف مذکور میں خلاف مروی ہے، طاؤس کو بھی ذکر کیا حالانکہ ان سے بھی اسی مصنف میں خلاف منقول ہے، حسن کا نام بھی لیا ہے، حالانکہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حسن اور محمد بن سیرین دونوں سمجھنے لگوانے پر وضوء کا حکم کرتے تھے، اور یہ بھی لکھا کہ حسن دم غیر سائل سے وضوء کے قائل نہ تھے اور دم سائل سے وضوء کو کہتے تھے۔ یہ تینوں اسناد صحیح ہیں۔ (بذل الجوهرد ۱۲۴۱-۱۲۴۲)

صاحب ہدایہ اور دلیل الشافعی رحمہ اللہ

حضرت محدث جلیل ملا علی قاریؒ نے شرح نقایہ ۱۱۰ میں لکھا کہ صاحب ہدایہ نے جو امام شافعیؒ کی دلیل حدیث ”قاء ولعم یقوضا“ ذکر کی ہے اس کی کوئی اصل نہیں ہے اور حدیث ابن جریج جو دارقطنی کی روایت کی ہے، اس کے بارے میں بیہقی نے خود امام شافعیؒ سے ہی نقل کیا کہ یہ روایت نبی کریمؐ سے ثابت نہیں ہے۔ اور اس سے بھی زیادہ عجیب بات یہ ہے جو قاضی ابوالعباس نے نقل کی ہے کہ امام الحرمین شافعیؒ نے نہایہ میں اور امام غزالی شافعیؒ نے بیضاوی میں ذکر کیا کہ ”یہ حدیث کتب صحاح میں مروی ہے“ قاضی صاحب نے لکھا کہ یہ دونوں کا وہم ہے، ان دونوں کو حدیث کی معرفت حاصل نہ تھی، اور وہ دونوں اس میدان کے مرد نہ تھے۔

اس کے علاوہ شافعیہ نے دارقطنی کی حدیث ثوبان سے استدلال کیا ہے جس کو اوزاعی سے صرف عتبہ بن السکن نے روایت کیا ہے اور وہ متروک الحدیث ہے۔

متدلاتِ امام بخاری کے جوابات

اس کے بعد ہم امام بخاری کے متدلات کے جوابات عرض کرتے ہیں۔

(۱) امام بخاری نے ترجمۃ الباب میں سب سے پہلے تو آیت ”او جاء احد منکم من الغائط“ ذکر کی ہے، لیکن ظاہر ہے کہ آیت کا مقصد نواقض و احداث کا شمار کرانا نہیں ہے اور نہ اس آیت سے جو خارج من السبیلین کا حکم نکلتا ہے، اس میں نقض وضوء کا حصر کسی کے نزدیک ہے، چنانچہ اضطجائی و انکائی نیند، بے ہوشی اور جنون تو بالاتفاق سب کے یہاں ناقض وضوء ہیں اور امام شافعی کے نزدیک نوم قائم بھی ناقض وضوء ہے امام احمد کے نزدیک لمبی نیند جس حالت میں بھی ہو اور اونٹ کا گوشت کھانا ناقض وضوء ہے، امام شافعی، مالک و احمد کے یہاں مس ذکر و مسِ مرأۃ بھی موجب وضوء ہے۔ وغیرہ

(۲) قال عطاء الخ آیت کے بعد امام بخاری نے اقوال صحابہ و تابعین سے استدلال کیا اور سب سے پہلے حضرت عطاء بن ابی رباح کا قول نقل کیا، حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ ہمارے یہاں بھی مسئلہ اسی طرح ہے، ہدایہ (صفحہ ۱۳) میں ہے کہ کپڑے کا سبیلین سے نکلنا ملابس بالنجاست ہونے کے سبب ناقض وضوء ہے، اور سبیلین کے علاوہ چونکہ ملابس بالنجاست نہیں ہے (اس لئے ناقض بھی نہیں، بدائع ۲۳-۱ میں ہے کہ سبیلین سے عادی و غیر عادی سب نکلنے والی چیزوں سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ وہ محل انجاس ہیں، اگر وہاں سے پاک چیز بھی نکلے گی تو ضرور نجاست کا اثر لے کر آئے گی، اسی لئے ریح خارج من البدن بھی ناقض ہے، حالانکہ ریح (ہواء) فی نفسہ جسم ظاہر ہے، البتہ ریح خارج من الذکر و من قبل المرأة میں حنفیہ کے دو قول ہیں، ناقض کا بھی اور غیر ناقض کا بھی جو مع دلائل کتب فقہ میں مذکور ہیں۔

(۳) وقال جابر الخ محقق عینی نے لکھا کہ حضرت جابر کا قول حنفیہ کے موافق ہے، کیونکہ خُف، قہقہہ، تبسم تین چیزیں ہیں، خُف وہ جس کی آواز آدمی خود سنے اور پاس والے نہ سنیں تو اس سے حنفیہ کے نزدیک بھی صرف نماز باطل ہوتی ہے، وضوء باقی رہتا ہے اور یہاں قول جابر میں اسی کا ذکر ہے، قہقہہ وہ ہے جس کو دوسرے بھی سنیں، اس سے حنفیہ کے یہاں نماز و وضوء دونوں باطل ہو جاتے ہیں اور تبسم جو بے آواز ہو، اس سے نہ وضوء جاتا ہے نہ نماز۔

محقق عینی نے یہاں ۹۳-۱ میں یہ بھی لکھا کہ خُف کی بحث میں جن لوگوں نے امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ نقل کر دیا کہ اس سے وضوء و نماز دونوں باطل ہو جاتے ہیں انھوں نے غلطی کی ہے پھر حافظ عینی نے گیارہ احادیث اس امر کے اثبات میں پیش کیں کہ قہقہہ سے وضوء و نماز دونوں باطل ہو جاتی ہیں اور اس مسئلہ میں حق مذہب حنفیہ ہی کا ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے

یہاں حضرت کی رائے محقق عینی سے الگ ہے وہ فرماتے ہیں کہ یہاں جابر ہماری موافقت میں نہیں ہیں، البتہ ان سے ایک روایت دارقطنی کی یہ ہے کہ خُف سے وضوء و نماز دونوں کے اعادہ کا حکم فرماتے تھے، مگر اس میں دارقطنی نے کلام کیا ہے دوسرے یہ کہ ہمارے یہاں وضوء کا حکم صرف قہقہہ کے بارے میں ہے۔ (اس لئے اگر جابر سے مطلق خُف میں وضوء ثابت ہو جائے تو وہ بھی ہمارے موافق نہ ہوگا)

(۴) وقال الحسن الخ حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: ہمارے یہاں بھی یہی مسئلہ ہے، البتہ موزے نکالنے کی صورت میں صرف

۱۔ لا مع الدراری ۸۰-۱ سطر ۲۱ میں جو عبارت محقق عینی کی طرف نسبت کر کے نقل ہوئی ہے وہ ناقص اور بے ربط ہے والا و زاعی (سطر ۲۳) کے بعد کی عبارت بھی اگر آخر تک نقل ہو جاتی اور پھر عینی کا تعقب قلت مذہب ابی حنیفہ الخ نقل کر کے ثم بسط الخ عبارت درج ہوتی تو بات واضح ہو جاتی۔ واللہ اعلم و علیہ اتم ”مولف“

پاؤں دھونے پڑیں گے، وضوء کا اعادہ اس میں بھی نہیں ہے، محقق عینی نے لکھا کہ بال، ناخن وغیرہ کٹوانے کے بارے میں اہل حجاز و عراق سب کا یہی مسلک ہے صرف ابو العالیہ، حکم، حماد و مجاہد کہتے ہیں کہ پھر سے وضوء ضروری ہے اور مسح خفین کے بارے میں تفصیل ہے کہ اگر موضع مسح میں سے کچھ کھل جائے، تب بھی یہی حکم ہے جو حضرت حسن نے بتلایا لیکن اگر مسح کے بعد خفین کو نکال ہی دیا تو اس میں چار قول ہیں، (۱) پھر سے وضوء کرے، یہ قول ملحول، نخعی، ابن ابی لیلیٰ، زہری، اوزاعی، احمد و اسحق کا ہے اور امام شافعی کا بھی قول قدیم یہی تھا (۲) اسی جگہ پاؤں دھولے ورنہ پھر سے وضوء کرنا پڑے گا، یہ قول امام مالک و لیث کا ہے (۳) جب وضوء کا ارادہ کرے، اس وقت پاؤں دھولے، امام اعظم، ان کے اصحاب مزنی، ابو ثور، اور امام شافعی کا بھی (جدید) قول یہی ہے (۴) حسن، قتادہ اور نخعی کا (ایک) قول یہ ہے کہ اس پر وضوء وغیرہ کچھ نہیں، اتنا کافی ہے کہ پاؤں کو اسی حالت میں دھولے۔ (عمدة القاری ۷۹۳-۱)

(۵) وقال ابو ہریرۃ الخ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: حضرت ابو ہریرہؓ کے قول سے امام بخاریؒ کا استدلال صحیح نہیں کیونکہ خود امام بخاریؒ ۳۵ میں ابو ہریرہ سے ”حدث“ کی تفسیر نقل کر چکے ہیں کہ ما لحدث یا ابو ہریرہ؟ کے جواب میں انھوں نے ”فساء او ضراط“ فرمایا، جو خارج من السبیلین سے بھی زیادہ اخص ہے، تو اگر وہی تفسیر حدث کی یہاں مراد لیں تو امام بخاریؒ کے بھی خلاف پڑ گئی، کیونکہ اس سے خارج من السبیلین کے بھی بہت سے افراد نکل جائیں گے، اس لئے بہتر یہ ہے کہ قول ابی ہریرہ کو محض ایک طریق تعبیر اور طرز بیان کہا جائے، جو حالات و مواقع کے لحاظ سے مختلف ہوا کرتا ہے اور اس سے کسی خاص مقصد کے لئے استدلال کرنا کسی طرح موزوں نہیں۔

محقق عینی کے اعتراض

آپ نے دوسرے طریقہ پر نقد کیا کہ اگر امام بخاریؒ کا مقصد یہ مان لیا جائے کہ یہاں حدث سے حضرت ابو ہریرہؓ کی مراد خارج من السبیلین ہے جیسا کہ کرمانی نے بھی یہی کہا ہے تو اس میں دو اشکال ہیں اول تو حدث اس سے عام ہے، کیونکہ اغناء جنون، نوم وغیرہ بھی تو بالا جماع حدث ہیں، پھر ایک عام لفظ حدث سے مراد خاص معنی خارج من السبیلین لینا کیسے درست ہوگا؟ اور عام معنی کے لحاظ سے ”لا وضوء الا من حدث“ کو تو سارے ہی ائمہ تسلیم کرتے ہیں، پھر قول ابی ہریرہ کو یہاں لانے کا فائدہ کیا ہوا؟

دوسرے یہ کہ ابو داؤد میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً ثابت ہے کہ ”نماز میں اگر ریح نکلنے کا شبہ ہو جائے تو محض شبہ پر نماز نہ توڑے جب تک کہ آواز نہ سنے یا بدبو محسوس نہ کرے۔“ اس میں حدث ہی کے لفظ سے آواز سننا یا بدبو محسوس کرنا مراد لیا ہے تو ابو ہریرہؓ ہی کی روایت سے حدث اس معنی میں خاص ہوا اور جو اثر امام بخاریؒ نے حضرت ابو ہریرہؓ کا پیش کیا اس میں حدث بمعنی عام ہے، جو تمام احداث کو شامل ہے ایسی صورت میں قول ابی ہریرہؓ کو دلیل بنانا صحیح نہیں ہے۔ (عمدة القاری ۷۹۵-۱)

(۶) ویز کر عن جابر الخ حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ امام بخاریؒ کی تعلیق مذکور کو موصولاً بھی محمد بن اسحق نے اپنی مغازی میں ذکر کیا ہے اور امام احمد ابو داؤد دارقطنی نے بھی اس کی تخریج کی ہے، ابن خزیمہ، ابن حبان و حاکم نے تصحیح کی ہے سب نے اس کو طریق محمد بن اسحق سے روایت کیا ہے، ان کے شیخ صدقہ ثقہ ہیں جو عقیل سے روایت کرتے ہیں مگر چونکہ ان سے روایت بجز صدقہ کے اور کسی نے نہیں کی شاید اسی لئے امام بخاریؒ نے یز کر بطور ترمیض کہا ہے، یعنی اپنا عدم جزم و یقین ظاہر کیا، یا اس لئے یز کر کہا کہ روایت مذکور کو مختصر کر کے لائے ہیں یا ابن اسحاق میں خلاف کی وجہ سے ایسا کیا ہوگا (فتح الباری ۱۹۷-۱)

محقق عینی کی تحقیق

فرمایا: علامہ کرمانی نے کہا کہ ”امام بخاریؒ“ ویز کر عن جابرؒ صیغہ ترمیض اس لئے لائے ہیں کہ روایت جابر مذکور ان کے لئے غیر

یقینی ہے اور اس سے پہلے قال جابر کہا تھا کیونکہ وہاں جزم تھا، قال وغیرہ سے تعلیق مراد تصحیح و جزم ہوا کرتی ہے۔ ”محقق یحییٰ نے کہا کہ کرمانی کی یہ توجیہ صحیح نہیں کیونکہ قال جابر سے جو حدیث امام بخاری نے ذکر کی تھی، وہ اس روایت جابر کے لحاظ سے قوت و صحت میں بہت کم درجہ کی ہے کہ اس کی تصحیح اکابر نے کی ہے، پس اگر کرمانی کے نظریہ مذکورہ سے دیکھا جائے تو معاملہ برعکس ہوتا کہ پہلے یزید کرعن جابر لکھتے اور یہاں قال جابر۔

اس کے بعد حافظ ابن حجر کی توجیہ کو دیکھا جائے تو وہ کرمانی کی توجیہ سے بھی گری ہوئی ہے کہ امام بخاری نے چونکہ روایت مذکورہ کو مختصر کر کے لیا ہے اس لئے یزید کر کہا، حالانکہ کسی روایت کو مختصر اذکر کرنے کو بصیغہ تریض لانا کوئی اصولی بات نہیں ہے، لہذا صواب یہ ہے کہ اس کو محمد بن اسحاق کے بارے میں اختلاف ہی کی وجہ سے سمجھا جائے۔

(عمدة القاری ۷۹۵-۱)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے

آپ نے فرمایا: تریض کا صیغہ امام بخاری نے اس لئے استعمال کیا ہے کہ عقیل عن ابیہ جابر سے روایت صرف یہی ہے جو ابو داؤد میں غزوہ ذات الرقاع کے بارے میں مروی ہے، ابو داؤد کے علاوہ صحاح ستہ میں سے کسی نے ان عقیل بن جابر سے روایت نہیں لی ہے۔

حضرت شاہ صاحب کی توجیہ مذکور حافظین کی توجیہ سے بھی اعلیٰ ہے، خصوصاً اس لئے بھی کہ محمد بن اسحاق کے بارے میں اختلاف کی وجہ سے صیغہ تریض امام بخاری کے لئے موزوں نہیں ہوتا، کیونکہ وہ ان کے بارے میں بہت اچھا خیال رکھتے ہیں، اور گوان سے کوئی حدیث صحیح بخاری میں نہیں نکالی، لیکن رسالہ قراءت خلف الامام میں ان سے حدیث روایت کی ہے بلکہ بڑا مدار ان کی روایت ہی پر رکھا ہے، اور ۱۸ میں صرف توثیق کے اقوال نقل کئے ہیں، جرح کے اقوال چھوڑ دیئے ہیں، جو تہذیب ۴۲-۹ تا ۴۶-۹ میں مذکور ہیں۔ نیز بخاری میں بھی تعلیقات میں ان کے اقوال بطور استشہاد بہ کثرت لائے ہیں۔ تہذیب ۴۶-۹ میں ہے کہ ابو یعلیٰ الخلیلی نے کہا ”محمد بن اسحاق عالم کبیر ہیں، اور امام بخاری نے (صحیح میں) ان کی روایات اس لئے نہیں ذکر کیں کہ ان کی روایات لمبی ہونی ہیں، غرض محمد بن اسحاق کے بارے میں امام بخاری پر کوئی اثر بھی خلاف کا ہوتا تو جزء القراءت میں ان کے حالات ذکر کرتے ہوئے ضرور وہ اقوال بھی نقل کرتے، جو ان کے قابل احتجاج ہونے پر اثر انداز ہو سکتے ہیں، خصوصاً جبکہ وہ اقوال بھی امام احمد و ابن معین ایسے اکابر محدثین کے تھے، اور اس سے بھی زیادہ قابل حیرت یہ ہے کہ امام بخاری نے مزید توثیق کرتے ہوئے لکھا کہ محمد بن اسحاق سے ثوری وغیرہ نے روایت کی ہے اور امام احمد و ابن معین نے بھی ان سے روایت کو جائز قرار دیا ہے، حالانکہ تہذیب ۴۳-۹ میں امام احمد کے یہ اقوال بھی نقل ہوئے ہیں (۱) ابن اسحاق تالیس کرتے تھے۔ (۲) ابن اسحاق بغداد گئے تو اس کی پرواہ نہیں کرتے تھے۔ کہ کس سے نقل کرتے ہیں (یعنی ثقہ غیر ثقہ کا لحاظ نہ کرتے تھے) کلبی وغیرہ سے بھی نقل کی ہے۔ (۳) ابن اسحاق حجت نہیں ہیں (۴) عبد اللہ بن احمد کہتے ہیں کہ میں نے کبھی نہیں دیکھا کہ میرے والد امام احمد نے ان کی حدیث کو پختہ سمجھا ہو، پوچھا گیا کیا ان کی روایت کو امام احمد حجت سمجھتے تھے تو کہا: سنن میں ان کی حدیث سے استدلال نہیں کرتے تھے، اب ابن معین کے اقوال ۴۴ سے ملاحظہ ہوں:۔ (۱) محمد بن اسحاق ثقہ ہیں مگر حجت نہیں، (۲) لیس بہ باس (ان سے روایت جائز ہے) (۳) لیس بذلک ضعیف، (یعنی قوی نہیں، ضعیف ہیں) امام نسائی نے بھی ان کو ضعیف قرار دیا۔

امام بخاری رحمہ اللہ کا خصوصی ارشاد

یہاں جزء القراءۃ ۱۸ میں محمد بن اسحاق ہی کے ذکر میں امام عالی مقام نے یہ کلمات بھی ارشاد فرمائے ہیں: ”بہت سے لوگ، ناقدین

کے کلام سے نہیں بچ سکے ہیں مثلاً ابراہیم، شععی کے بارے میں کلام کرتے تھے، شععی عکرمہ پر نقد کرتے تھے اور ایسے ہی ان سے پہلے لوگوں کے متعلق بھی ہوا ہے مگر اہل علم نے اس قسم کی باتوں کو بغیر بیان و حجت کے کوئی وقعت نہیں دی ہے۔ اور نہ ایسے لوگوں کی عدالت بغیر برہان ثابت و دلیل کے گری ہے اور اس معاملہ میں بہت کچھ کہا جاسکتا ہے۔“

کیا اس ارشاد سے امام اعظمؒ کی عدالت و حجیت وغیرہ کو کوئی فائدہ نہ پہنچے گا؟ خصوصاً جبکہ ان کی توثیق اور مدح و ثنا کرنے والے ان ہی کے زمانے کے اکابر اور بعد کے جلیل القدر محدثین تھے، اور ان پر جرح و نقد بعد کے زمانے میں اور وہ بھی مبہم بے دلیل و برہان، یا کسی سوء ظن و غلط فہمی کے سبب ہوا ہے۔

اگر انصاف سے امام اعظمؒ و محمد بن اسحاق کے بارے میں نقد و جرح کا پورا موازنہ کر لیا جائے تو امام بخاری ہی کے نظریہ پر امام اعظمؒ ہر قسم کی نقد و جرح سے بری ہو جاتے ہیں۔ واللہ یقول الحق و هو یهدی السبیل۔

غرض یہاں حضرت شاہ صاحبؒ کی وقت نظر کا فیصلہ حافظ ابن حجر عینی کے فیصلوں سے بھی بڑھ چڑھ کر معلوم ہوتا ہے۔ فیض الباری ۲۸۲۔۱ میں جو عبارت حضرتؒ کی طرف منسوب ہو کر درج ہوئی ہے، درست نہیں معلوم ہوتی، کیونکہ یہاں عبداللہ بن محمد بن عقیل (ابن ابی طالب) کا کوئی تعلق زیر بحث اسناد سے نہیں ہے، یہاں تو عقیل بن جابر بن عبداللہ انصاری المزنی مراد ہیں، لہذا عبارت ترمذی وغیرہ امور بے محل ذکر ہوئے ہیں۔ واللہ اعلم۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا کہ اثر جابر مذکور سے استدلال نامتام ہے، کیونکہ (۱) اس امر کا پورا ثبوت نہیں کہ اس واقعہ کی خبر بھی آنحضورؐ کو ہوئی یا نہیں، اور آپؐ نے کیا حکم فرمایا؟ (۲) خون کو نجس تو سب ہی بالاتفاق مانتے ہیں، اس بات کی توجیہ کیا ہوگی کہ نجس خون جسم سے نکل کر بدن اور کپڑوں کو لگتا رہا اور نماز جاری رہی، حالانکہ ایسی حالت میں نماز کسی مذہب میں بھی صحیح نہیں۔

چنانچہ علامہ خطابی نے باوجود شافعی المذہب ہونے کے معالم السنن ۱۔۱ میں صفائی و انصاف سے یہ بات لکھ دی:۔ میں نہیں سمجھ سکتا کہ خون نکلنے کو ناقض وضو نہ ماننے کا استدلال اس خبر سے کیسے صحیح ہو سکتا ہے جبکہ یہ بات ظاہر ہے کہ خون بہ کر بدن یا جلد کو ضرور لگتا ہے اور بسا اوقات کپڑوں کو بھی لگ جاتا ہے، حالانکہ بدن، جلد یا کپڑے کو ذرا سا خون بھی اگر لگ جائے تو امام شافعیؒ کے مذہب میں بھی نماز صحیح نہیں ہوتی، اور اگر کہا جائے کہ خون زخم سے کود کر نکلا، جس کی وجہ سے وہ ظاہر بدن کو بالکل نہ لگ سکا تو یہ بڑی عجیب بات ماننی پڑے گی۔ فیض الباری ۲۸۲۔۱ میں یہ جملہ بھی علامہ خطابی کا نقل ہوا ہے کہ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا قول قیاس کی رو سے تو قوی ہے، مگر دوسرے حضرات کے مذاہب اتباع کے لحاظ سے زیادہ قوی ہیں، اتباع سے مراد کتاب و سنت کی مناسبت ہے۔ (۳) یہ ایک جزئی واقعہ کا حال ہے، جو عام ضوابط و قواعد شرعیہ پر اثر انداز نہیں ہو سکتا (۴) محققین کے نزدیک ایسے واقعاتی جزئیات سے مرفوعات کے مقابلہ میں استدلال کا کوئی وزن نہیں

۱۔ تحفۃ الاحوذی میں ایک حوالہ یعنی شرح ہدایہ سے نقل کیا گیا ہے کہ حضور کو اس واقعہ کی اطلاع ہو گئی تھی، اور آپؐ نے ان دونوں پہرہ داروں کے لئے دعا فرمائی، لیکن یہ ثابت نہیں کیا گیا کہ یہ زیادتی قابل حجت ہے یا نہیں، ظاہر قابل حجت ہوتی تو حافظ ابن حجر وغیرہ اس کو ضرور ذکر کرتے ہیں۔

۲۔ میں اس حوالہ کی مراجعت نہیں کر سکا، اگر یہ صحیح ہے تو بڑی سند اس بات کی مل جاتی ہے کہ جن حضرات کو اصحابؓ رائے و قیاس کہہ کر مطعون کیا گیا ہے اور ان کے مقابلہ میں امام شافعیؒ، امام مالکؒ و امام احمدؒ کو اصحاب الحدیث کہا جاتا ہے۔ اس کے خلاف و برعکس کا اعتراف بھی ایسے جلیل القدر شافعی المذہب سے ہوا۔ درحقیقت اگر تتبع کیا جائے تو مسائل میں یہی حقیقت دائر و سائر ملے گی بجز ان مسائل کے جن پر کوئی منصوص حکم کتاب و سنت میں موجود نہیں ہے کیونکہ صرف ایسے ہی مسائل میں قیاس و رائے سے فیصلے کئے گئے ہیں۔ مگر پروپیگنڈے کی طاقت سے سیاہ کو سفید و برعکس ثابت کرنے کی سعی ناکام کی گئی ہے۔ (واللہ المستعان)

ہے۔ (۵) خود حدیث ہی کے مضمون سے معلوم ہوتا ہے کہ اس صحابی نے نماز پوری نہیں کی بلکہ قراءۃ پوری کر کے صرف رکوع وسجدہ کر کے ختم کر دی جیسا کہ ابوداؤد میں ہے اور دوسری کتب میں ہے کہ صرف رکوع کیا تھا (۶) اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابی نے سب کچھ غلبہ حال میں کیا ہے، کہ سورۃ کہف جیسی طویل سورت کو باوجود خون کے فوراً بدن سے چھوٹنے کے پڑتے چلے گئے اور بعض روایات میں یہ الفاظ بھی ان صحابی سے منقول ہیں: خدا کی قسم! اگر مجھے یہ خطرہ نہ ہوتا کہ جس سرحد کی حفاظت کا حکم مجھے رسول اکرم نے دیا ہے وہ تیری نماز کی وجہ سے ضائع ہو جائے گی، تو سورۃ کہف یا نماز پوری کرنے سے پہلے اپنی جان ہی جاں آفرین کے حوالے کر دیتا۔

اس کے بعد حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: میرے نزدیک صحابی مذکور کا بدن سے مسلسل خون کے بہنے کے باوجود قراءت کو قطع نہ کرنا اس لئے تھا کہ وہ اپنی اس ہیبت و محمودہ مبارکہ کو آخر دم تک باقی رکھنا چاہتے تھے، اور اس خاص حالت میں رحمت خداوندی کی امید زیادہ کر رہے تھے، کیونکہ حدیث میں ہے شہید کو قیامت کے دن اس حالت میں لایا جائے گا کہ اس کے بدن کا رنگ تو خون سے سرخ ہوگا، اور مشک کی خوشبو اس سے مہکتی چلی آئے گی تو صحابی مذکور کا یہ خاص حال اس کے مناقب سے تعلق رکھتا ہے، جس طرح بعض مقبولین بارگاہ خداوندی کی سجدہ کی حالت میں موت کو باپ مناقب سے شمار کیا گیا ہے اور جس طرح بخاری میں شہادت قراء کے قصہ میں نقل ہوا کہ ایک صحابی شہید ہوئے، جسم سے خون بہنے لگا تو انھوں نے اس کو ہاتھوں میں لے کر اپنے چہرہ پر خوب ملا، اور کہتے جاتے تھے: فزت ورب الکعبہ (رب کعبہ کی قسم میں کامیاب ہو گیا) اس حدیث پر کسی نے بحث نہیں کی چہرہ پر خون کا ملنا کیسا ہے؟ اور جس طرح ایک صحابی کی وفات حالت احرام میں ہوئی تو حضور نے ارشاد فرمایا: اس کا سرمہ ڈھکوا! کیونکہ وہ قیامت کے دن تلبیہ کہتے ہوئے اٹھایا جائیگا، یہ باب بشارت سے ہے، کوئی تشریحی حکم نہ تھا، مگر بعض فقہاء نے اس کو حکم فقہی بنالیا جو صحیح نہیں۔

(۷) وقال الحسن الخ محقق عینی نے لکھا: اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ لوگ زخموں کی موجودگی میں بھی نماز پڑھتے تھے، ان کی وجہ سے نماز ترک نہ کرتے تھے، مگر اس وقت ان زخموں سے خون بہتا تھا، جس کی صورت یہ ہے کہ ان زخموں پر پٹیاں یا کچھچیاں بندھی رہتی تھیں اور اس صورت میں مسئلہ یہ ہے کہ اگر کچھ خون زخم سے نکلے بھی تو وہ مفسد صلوٰۃ نہیں ہے، لہذا یہ کہ وہ بہ نکلے، اور ایسے مقام تک پہنچ جائے جس کا دھونا فرض ہے، بہنے کی قید اس لئے لگی کہ خود حضرت حسن ہی سے بہ سند صحیح مصنف ابن ابی شیبہ میں یہ روایت ہے کہ بہنے والے خون سے وضو کے قائل تھے، اور اس کے سواء نہیں، یہی مذہب حنفیہ کا بھی ہے اور یہ روایت ان کی دلیل ہے ان لوگوں کے مقابلہ میں جو بہنے والے خون سے بھی وضو کے قائل نہیں ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ پر اعتراض

محقق عینی نے اس موقع پر فرمایا: حافظ نے لکھا کہ ”حدیث جابر مذکور میں جو صحابی سے حالت نماز میں خون بہنے اور نماز جاری رکھنے کا واقعہ نقل ہوا ہے اس میں اگرچہ بدن و کپڑوں کو خون لگنے کی صورت میں نماز جاری رکھنے کا کوئی جواب نہ ہو سکے، تب بھی خون نکلنے کے ناقض وضو نہ ہونے پر دلیل بدستور قائم ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ امام بخاریؒ کے نزدیک نماز کی حالت میں خون نکلنا ناقض وضو نہ ہوگا، اسی لئے انھوں نے اس کے بعد متصل ہی حضرت حسن بصری کا قول نقل کر دیا کہ مسلمان زخموں کی موجودگی میں نماز پڑھا کرتے تھے۔“ میں کہتا ہوں کہ حافظ نے یہ بات سب سے زیادہ عجیب اور دور از عقل کہی ہے پھر سمجھ میں نہیں آتا کہ امام بخاری کی طرف بغیر کسی قوی دلیل کے جواز صلوٰۃ مع خروج الدم کا مسئلہ کیونکر منسوب کر دیا، خصوصاً جبکہ حضرت حسن کے اثر سے وہ بات ظاہر بھی نہیں ہے جس کو وہ ثابت کرنا چاہتے ہیں، بڑی حیرت ہے کہ حافظ کی فہم بلکہ وہم اس بات کی طرف گیا، حالانکہ وہ ضرور اس روایت مذکورہ سے واقف ہوں گے، جس کا ذکر ہم مصنف ابن ابی شیبہ سے کر

چکے ہیں، اس کا انھوں نے ذکر تک نہ کیا، کیونکہ وہ ان کے مذہب کے خلاف تھا اور ان کی تحقیق کو باطل کرنے والا تھا، یہ طریقہ انصاف پسند لوگوں کا نہیں ہے، بلکہ معاندوں اور مختصوں کا ہے جو ٹھنڈے لوہے پر بے فائدہ ضرب لگانے کے عادی ہوتے ہیں (عمدۃ القاری ۹۶: ۱)۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد

آپ نے فرمایا، ممکن ہے اس قول حسن کو مسئلہ معذور پر محمول کیا جائے، اس مسئلہ کو کبیر نے سب سے اچھا لکھا ہے، پھر فرمایا: فقہاء نے ابتداء عذر اور بقاء عذر کے مسائل تو لکھ دیئے ہیں مگر ایک ضروری بات رہ گئی۔ جو صرف قنیه میں نظر سے گذری، ابتداء عذر کا مطلب یہ کہ معذور کب سے سمجھا جائے گا، اس کی شرط یہ ہے کہ ایک نماز کا پورا وقت حالت عذر میں گذر جائے، اگر ایسا ہوا تو شرعاً معذور قرار پایا لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا وہ پہلا پورا وقت بغیر نماز کے گزار دے اور نماز کو اس وقت کے بعد قضا کر کے پڑھے اور اس وقت کے بعد دوسرے اوقات نماز میں معذور والی نماز پڑھے جو وضو کر کے باوجود نقض وضو کے بھی نماز پڑھ سکتا ہے، یا پہلی دفعہ وقت کے اندر بھی نماز پڑھنے کی کوئی صورت ہے؟ فقہانے کوئی حل نہیں لکھا، البتہ صرف قنیه میں ہے کہ ابتداء عذر میں بھی وقت کے اندر وضو کر کے بحالت عذر نماز پڑھ لے، پھر اگر وہ وقت پورا عذر ہی میں گزر گیا تو وہ نماز صحیح ہو گئی، ورنہ اعادہ کریگا، بقاء عذر کا مسئلہ یہ ہے کہ جس وقت کے اندر ایک بار بھی عذر کا ظہور ہوگا، اس وقت تک وہ معذور ہی شمار ہوگا۔

علامہ قسطلانی کا اعتراض

آپ نے حنفیہ کے حضرت حسن کی اپنی رائے (وضو بوجہ دم سائل) سے استدلال پر اعتراض کیا ہے کہ حضرت حسن کا خود اپنا عمل ایسا ہوگا، مگر یہاں امام بخاریؒ ان کی روایت صحابہ کے بارے میں نقل کر رہے ہیں، اس لئے انفرادی عمل کے مقابلہ میں عام صحابہ کے عمل کو ترجیح ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات بہت بعید از عقل ہے کہ حضرت حسن کا مذہب عام و اکثر صحابہ کے خلاف ہو۔ واللہ اعلم۔ (۸) قال طاؤس الخ امام بخاری نے نقل کیا کہ طاؤس، محمد بن علی، عطاء اور اہل حجاز سب اسی کے قائل تھے کہ خون نکلنے سے وضو نہیں، اول تو یہاں کوئی تصریح نہیں کہ دم سے مراد دم سائل ہے، اور دم غیر سائل میں حنفیہ کے نزدیک بھی وضو نہیں ہے۔ جیسا کہ حضرت حسن بصری وغیرہ بھی اسی کے قائل تھے، پھر اگر دم سائل ہی مراد لیں تو اہل حجاز کی طرف مطلقاً یہ نسبت کرنا درست نہیں، کیونکہ حضرت علی، ابن مسعود، ابن عمر، ابن عباس، عروہ وغیرہ بھی تو اہل حجاز ہی ہیں جو حسب تصریح علامہ ابن عبدالبر وغیرہ دم سائل سے نقض وضو کے قائل ہیں، اس لئے امام بخاری کو یہاں قال طاؤس و محمد بن علی و عطاء وغیرہم من اہل الحجاز کہنا چاہیے تھا کیونکہ وہ تینوں بھی حجازی ہیں اور سارے حجازی عدم نقض کے قائل نہیں ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ شاید ان حضرات کا قول مذکور بھی دم معذور یا دم سائل کے بارے میں ہوگا، جیسا حضرت حسن کا قول تھا۔

محقق عینی کا ارشاد

فرمایا: قول مذکور قائلین عدم نقض کے لئے حجت نہیں بن سکتا، کیونکہ وہ حضرات اتباع فعل تابعی کے قائل نہیں ہیں، اور نہ وہ قول حنفیہ کے مقابلہ میں حجت ہے جس کی دو وجہ ہیں، اول یہ کہ طاؤس کے فعل سے یہ بات ثابت نہیں ہوئی کہ وہ خون بہنے کی حالت میں نماز پڑھ لیا کرتے تھے، دوسرے یہ صورت تسلیم امام اعظمؒ سے منقول ہے وہ فرمایا کرتے تھے: تابعین ہم ہی جیسے ہیں کسی امر میں اختلاف ہو تو ہم ان کو اور وہ ہمیں دلائل سے قائل کر سکتے ہیں، ان کے کسی اجتہادی فیصلے کو ماننے پر ہم مجبور نہیں ہیں کیونکہ ان جیسے اجتہاد کا حق ہمیں بھی حاصل ہے، اور ہم اگر ان کے

خلاف کسی اجتہادی مسئلہ کو زیادہ صحیح (اور مطابق قرآن و سنت) دیکھیں گے تو اسی پر عمل کریں گے، ان کے اجتہادی مسئلہ کو ترک کر دیں گے۔
 محقق عینی نے اس بحث کے آخر میں لکھا کہ امام شافعی و مالک وغیرہ تو قول مذکور سے استدلال کرتے ہیں، مگر امام حنفیہ نے دارقطنی کی روایت ”الا ان یسکون و ماسائلنا“ سے استدلال کیا ہے اور یہی مذہب ایک جماعت صحابہ و تابعین کا بھی ہے علامہ ابو عمر نے نقل کیا کہ امام ثوری، حسن بن جی، عبید اللہ بن الحسن، امام اوزاعی، امام احمد و اسحق بن راہویہ کہتے ہیں اگر خون ذرا سا ہو جو باہر نہ نکلے، یا جو نہ بہے، وہ سب ہی کے نزدیک ناقض وضوء نہیں ہے اور میرے علم میں کوئی بھی ایسا نہیں جو اتنی کم خون سے وضوء کو واجب کہتا ہو، بجز مجاہد کے صرف وہی تھا اس کے قائل تھے (عمدة القاری ۷۹۷-۱)

لحمہ فکر یہ: حافظ ابن حجرؒ نے امام بخاریؒ کے حدیث سابق (خون نکلنے کی حالت میں نماز جاری رکھنے) پر یہ جملہ بھی چست کیا تھا کہ امام بخاری نے اس سے حنفیہ کا رد کرنا چاہا ہے جو دم سائل سے نقض وضوء کہتے ہیں، اسی طرح صاحب تحفۃ الاحوذی نے بھی حنفیہ کے بعض جوابات پر تنقید کی ہے کیا یہ امر عجیب نہیں امر جو مذہب حسب تصریح ابن عبدالبر مالکی شافعی صحابہ، تابعین، ثوری، اوزاعی، امام احمد وغیرہ کا بھی ہو، اس کے لئے صرف حنفیہ کو مطعون کرنا، اور مخالفت برائے مخالفت کا طریقہ اختیار کرنا کیا موزوں ہے! واللہ المستعان!
 (۹) وعصر ابن عمر الخ محقق عینی نے لکھا کہ یہ اثر بھی حنفیہ کے لئے حجت ہے کیونکہ کسی زخم کو دبا کر خون نکالنے سے حنفیہ کے نزدیک وضوء نہیں ٹوٹتا کہ وہ دم خارج (نکلا ہوا) نہیں بلکہ دم مخرج (نکالا ہوا) ہے (عمدة القاری ۷۹۸-۱)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: ”اول تو یہاں یہ تصریح نہیں کہ وہ خون نکل کر ایسے مقام تک پہنچ گیا، جس کا دھونا فرض ہے جیسا کہ حنفیہ قید لگاتے ہیں، دوسرے یہ کہ خارج و مخرج میں فرق ہے جیسا کہ ہدایہ و عنایہ میں ہے اگرچہ در مختار میں قول مختار دونوں قسم کی برابری کا لکھا ہے، مگر ہدایہ و عنایہ سے ترجیح تفریق معلوم ہوتی ہے واللہ اعلم۔“

(۱۰) و بزق ابن اونی الخ حنفیہ کے یہاں بھی مسئلہ اسی طرح ہے کہ تھوک کے ساتھ خون آجائے تو وضوء نہیں ٹوٹتا، بشرطیکہ خون مغلوب ہو، اور اگر خون معدہ سے آئے تب بھی نہیں ٹوٹتا، البتہ اگر دانتوں میں سے نکلے تو غلبہ خون کی صورت میں ٹوٹ جائے گا، جب روایت میں کوئی شق متعین نہیں ہے تو یہ اثر بھی حنفیہ کے خلاف نہ ہوگا۔

محقق عینی نے لکھا کہ یہ صحابی ابن ابی اونی بیعت رضوان اور اس کے بعد سب مشاہد میں شریک ہوئے ہیں کوفہ میں صحابہ کرام میں سب سے آخر یعنی ۸ھ میں آپ کی وفات ہوئی ہے ان کی بینائی جاتی رہی تھی جن صحابہ کرام کو امام اعظم ابو حنیفہؒ نے دیکھا ہے ان میں آپ بھی ہیں اور امام صاحب نے آپ سے روایت بھی کی ہے، جو کوئی تعصب کی وجہ سے اس امر کا انکار کرے، اس کا اعتبار نہیں، آپ کی زیارت کے وقت امام صاحب کی عمر سات سال تھی جو سن تمیز ہے، یہی زیادہ صحیح ہے۔ کیونکہ امام صاحب کی ولادت ۸۰ھ کی ہے، اور ۷۰ھ کے قول پر اس وقت آپ کی عمر ۱۰ سال ہوتی ہے یہ بات نہایت ہی مستبعد ہے کہ کسی شہر میں ایک صحابی رسول اللہ ﷺ موجود ہوں پھر اس شہر میں کوئی ایسا کم نصیب شخص ہو، جس نے ان کی زیارت نہ کی ہو، دوسرے یہ کہ امام صاحب کے اصحاب و تلامذہ آپ کے حالات سے زیادہ واقف و باخبر ہیں، اور وہ ثقہ بھی تھے۔ ان کی شہادت کے مقابلہ میں دوسروں کے انکار کی کیا حیثیت ہے؟!

(۱۱) وقال ابن عمر و الحسن الخ حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا: ان دونوں کے قول کا مطلب یہ ہے کہ پچھنے لگوانے والے پر غسل واجب نہیں ہے، صرف ان جگہوں کو دھو لینا اور صاف کر لینا کافی ہے جن کو خون لگ گیا ہے، باقی وضوء کے بارے میں کوئی تعرض نہیں کیا گیا کہ اس پر وضوء بھی ہے یا نہیں؟ اور امام بخاریؒ کا استدلال اس بات سے کہ جب وضوء کا ذکر نہیں تو یہی معلوم ہوا کہ اس سے وضوء نہیں ٹوٹتا کہ سکوت محل بیان میں بیان ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہوتا۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: ان کے قول سے یہ بات نہیں ہوتی کہ احکام نجاست بتلا رہے ہیں یا احکام صلوٰۃ؟ یہ دونوں احکام الگ الگ ہیں، کیونکہ شریعت کا منشا ہر نجاست کو فوراً بدن سے دور کر دینا ہے نجاست سے لتھڑے ہوئے پھرتے رہنا۔ اس کو پسند نہیں۔ اسی لئے میرے نزدیک مدی سے وضوء، دودھ سے مضمضہ، اسی طرح کچھنے یا سینگی لگنے کی جگہوں کو دھونا وغیرہ احکام صلوٰۃ میں سے نہیں ہیں، بلکہ شریعت کا مقصد و غرض ان احکام کو فوراً بجالانا ہے میری رائے ہے کہ نجاستوں اور گندگیوں کا ساتھ حسب نظر شارع عبادات میں بھی نقصان کا موجب ہے اور اسی کی طرف نبی کریمؐ نے ”اخطر الحاجم والمجوم“ سے اشارہ فرمایا ہے یعنی سینگی لگوانے سے جو خراب خون بدن سے نکلا اور ظاہر بدن پر لگا، اس کی نجاست روزہ کی پاکیزگی کے مناسب نہیں، بلکہ اس عبادت میں نقص پیدا کرتی ہے، اسی طرح نکسیر و قئی بھی ہے کہ فوراً صفائی و پاکیزگی کا حکم تو الگ ہے، اور بدن سے ایک ناپاک جزو خارج ہوا اس کی وجہ سے وضوء صلوٰۃ کا حکم الگ ہے، اسی سے میں حائضہ کے ترکِ صیام کو بھی سمجھتا ہوں کہ حیض کی نجاست عبادتِ صوم کے ساتھ جمع نہ ہو سکی۔ غرض نماز، روزہ حج سب ہی کے ساتھ حسب مراتب طہارت کی رعایت رکھی گئی ہے، اور ہر نجاست و گندگی سے فوراً صفائی و پاکیزگی کا حاصل کر لینا یہ شریعت کو الگ سے مطلوب ہے، حضرتؒ کے اس نظریہ کی مزید وضاحت باب الصیام میں آئے گی، ان شاء اللہ تعالیٰ

حافظ ابن حجرؒ، ابن بطلال وغیرہ کا عجیب استدلال

اس موقع پر یہ علمی لطیفہ قابل ذکر ہے کہ بخاری کے بعض نسخوں میں قول مذکور ”لیس علیہ غسل مع حاجمہ“ بغیر الا کے بھی نقل ہوا ہے، بلکہ خود ابن بطلال کے قول کے مطابق صرف مستملی کے نسخہ میں الا ہے، باقی اکثر راویوں (اسماعیلی، اصیلی، شمیمینی وغیرہ) نے بغیر الا ہی کے روایت کیا ہے، لیکن اس کے باوجود ابن بطلال نے دعویٰ کیا کہ صواب مستملی ہی کی روایت ہے یہی کرمانی نے کہا، اور اسی کی تائید حافظ ابن حجرؒ نے کی۔

اس پر محقق عینی نے لکھا کہ اس تصویب سے ان کی غرض حنفیہ پر الزام قائم کرنا ہے کہ تم تو بدن سے خون نکلنے پر نقض وضوء مانتے ہو حالانکہ ابن عمر حسن کچھنے سے خون نکلے تو اس جگہ لگے ہوئے خون کو بھی دھونا ضروری نہیں سمجھتے، لہذا خون نکلنے سے وضوء کا حکم غلط ہوا۔ محقق عینی نے جواب میں لکھا کہ اگر تم اس الا کو ہماری وجہ سے ہٹانا مفید سمجھو گے تو اس کا جواب کیا دو گے کہ ایک جماعت صحابہؓ اس جگہ کو دھونے کا حکم دیتے ہیں، مثلاً حضرت علیؓ، ابن عباسؓ، ابن عمرؓ، اور حسب روایت ابن ابی شیبہؓ حضرت عائشہؓ نے اس کو نبی کریم ﷺ سے بھی نقل کیا ہے۔ مجاہد کا مذہب بھی یہی ہے۔

دوسرے یہ کہ جو خون سینگی لگوانے سے نکلتا ہے، وہ مخرج ہے خارج نہیں، حنفیہ کا مذہب خارج سے نقض وضوء کا ہے، مخرج سے نہیں ہے، اس لئے اگر سینگیوں سے خون نکلا اور بدن پر نہ بہا، نہ موضع تطہیر تک گیا تو حنفیہ بھی اس سے نقض وضوء نہیں مانتے البتہ ایسی جگہوں کا دھونا ضروری ہے، اس بارے میں کوئی خاص اختلاف بھی نہیں ہے۔

امام بخاریؒ نے اس ترجمۃ الباب میں یہاں تک دس اقوال و آثار ذکر کئے ہیں، جن میں سے آخری چھ سے غرض خروج دم سے نقض وضوء نہ ہونے پر استدلال ہے جو امام بخاریؒ کا بھی مذہب مختار ہے لیکن یہ عجیب بات ہے کہ استدلال مذکور صرف حنفیہ کے مقابلہ میں سمجھا گیا ہے اور یہ نہیں سوچا گیا کہ یہ سارے آثار اگر حنفیہ کے خلاف جاسکتے ہیں تو کیا امام احمدؒ کے خلاف نہ پڑیں گے جو دم سائل کثیر کے نکلنے سے نقض وضوء کے قائل ہیں، اور اگر سب آثار کو دم غیر کثیر پر محمول کرو تو اس کی دلیل کیا ہے؟

امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب

موفق نے لکھا:۔ دم کثیر جس سے امام احمد کے نزدیک وضوء ٹوٹ جاتا ہے، اس کی کوئی خاص حد نہیں ہے جس سے متعین کر سکیں، بس جس کو لوگ فاحش (کھلا ہوا زیادہ) خیال کریں، وہ کثیر ہے، خود امام احمد سے سوال کیا گیا کہ قدر فاحش کیا ہے؟ فرمایا:۔ جس کو تمہارا دل زیادہ سمجھے، ایک دفعہ سوال ہوا کثیر کتنا ہے؟ فرمایا بالشت در بالشت، مطلب یہ کہ اتنی جگہ میں پھیل جائے۔ ایک قول یہ بھی گزر چکا ہے کہ کثرت و قلت ہر شخص کی قوت و ضعف کے لحاظ سے ہے تو کیا جو صحابی پہرہ پر تھے اور تیروں سے بدن چھلنی ہو کر جگہ جگہ سے خون بہنے لگا تھا، جس کو روایات میں دماء سے تعبیر کیا گیا، وہ بھی دم کثیر نہ تھا؟ اگر تھا اور ضرور تھا تو کیا اس کو یہاں ذکر کرنے سے صرف حنفیہ پر زور پڑے گی حنابلہ پر نہ پڑے گی؟ اور علماء اہل حدیث جو اکثر حنبلی مذہب کی تائید کیا کرتے ہیں اس باب میں حنابلہ کو حنفیہ کے ساتھ دیکھ کر اپنی نفرت دوسری طرف پھیر لیں گے؟ غرض ہم نے پوری تفصیل سے واضح کر دیا کہ خارج من غیر السبیلین سے نقض وضوء اور دم سائل سے نقض وضوء کے بارے میں حنفیہ و حنابلہ ہی کے مذہب میں زیادہ صحت و قوت ہے، شوافع یا امام بخاری وغیرہ کے مذہب میں نہیں۔ والحق الحق ان یقال و یتبع۔

انوار الباری کا مقصد

بعض مباحث میں ہم کسی قدر زیادہ وسعت اختیار کر لیتے ہیں، جس کی غرض یہ ہے کہ علمی مباحث میں کھل کر درود قدح ہو جائے، اور اس سے ناظرین اس امر کا اندازہ کر سکیں کہ حنفی مسلک میں علاوہ اتباع کتاب و سنت، تتبع آثار صحابہ و اقوال تابعین کے دوسرے مذاہب کے مقابلہ میں وقت نظر کتنی زیادہ ہے، اور اگر ہر مسئلہ میں ایسی ہی چھان بین ممکن ہو تو اس مسلک کی نہ صرف حقیقت بلکہ حقیقت کے اعتراف سے چارہ نہ رہے اور انشاء اللہ العزیز جیسا کہ بعض احباب کی توقع ہے ارشاد ولی اللہی کی توضیح و تنقیح کے لئے بھی انوار الباری ایک کامیاب سعی ہوگی۔ وماذا لک علی اللہ عزیز۔ (حدیث ۱۷۴) حمد لنا آدم بن ابی ایاس الخ محقق یمینی نے لکھا:۔ اگر امام بخاری یہاں حدیث مذکور کو ان حضرات میں سے کسی ایک کے رد کے لئے لائے ہیں، جن پر رد کرنے کے وہ عادی ہیں، تو یہ امر یہاں مناسب نہیں کیونکہ اس حدیث کا حکم مجمع علیہ ہے جس میں کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے اور اگر ترجمۃ الباب کی مطابقت کے لئے لائے ہیں تو یہ بھی موزوں نہیں کیونکہ صورت مذکورہ سے تو خارج من السبیلین کا حکم نکلتا ہے، اور امام بخاری کا مقصد ترجمہ سے یہ تھا کہ خارج من غیر السبیلین کے ناقض نہ ہونے کا ثبوت پیش کریں، بعض شارحین نے کہا کہ بخاری حضرت ابو ہریرہ کی بیان کردہ تفسیر حدیث بتلانا چاہتے ہیں، لیکن یہ توجیہ بھی بے محل ہے، کیونکہ نہ باب اس کے لئے باندھا گیا ہے اور نہ اس کی یہاں کوئی مناسبت ہے۔

علامہ سند کی وضاحت

آپ نے حدیث الباب کے جملہ مالم محدیث کے تحت حاشیہ بخاری شریف میں لکھا:۔ امام بخاری نے احادیث الباب سے استدلال اس نہج پر کیا ہے کہ احادیث صحاح میں حدیث کے بارے میں جو کچھ وارد ہوا وہ سب از قبیل خارج من السبیلین ہے، خواہ بطور تحقیق ہو یا بطور ظن و گمان۔ چنانچہ حدیث عثمان و ابی سعید میں ظن کی صورت ہے کہ جماع کے ابتدائی مراحل میں بھی خروج مذی کا احتمال تو ضروری ہی ہے اور باقی احادیث میں خارج تحقیقی کا ذکر ہے، باقی رہا خارج من السبیلین کا مسئلہ تو اس کے بارے میں کوئی صحیح حدیث نہیں ہے، لہذا اس سے نقض وضوء کا قول بھی صحیح نہیں، یہی امام بخاری کا مقصد و مطلوب ہے۔ واللہ اعلم

علامہ سند نے اس کے بعد حنفیہ و حنابلہ کی طرف سے جو احادیث و آثار پیش کئے جاتے ہیں، ان کا ذکر نہیں کیا، وہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں، نیز ہمارے نزدیک امام بخاری اس جگہ اس امر کے مدعی نہیں ہیں کہ دوسرے مسلک والوں کے پاس کوئی صحیح حدیث ہے ہی نہیں،

البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ دوسری احادیث کو انھوں نے اپنے معیار سے نازل سمجھا ہو، یا اپنی عادت کے موافق صرف اپنے اجتہاد ہی کے موافق احادیث لائے ہوں، یہاں کا اپنا طریقہ ہے، دوسرے اگر حنفیہ و حنابلہ کے پاس صحیح احادیث نہ ہوں تو سب سے پہلے امام بخاریؒ کے شیخ ابن ابی شیبہ امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض اٹھاتے، جس طرح دوسرے چند مسائل میں کیا ہے۔

اس کے علاوہ حنفیہ کی طرف سے بعض علماء نے یہ طریقہ استدلال بھی اختیار کیا ہے کہ احادیث ہا ہم متعارض تھیں، مثلاً ایک طرف حدیث جابر مذکور تھی، دوسری طرف حدیث عائشہ تھی جس میں فاطمہ بنت ابی حمزہ کا واقعہ اور آنحضرت ﷺ کا ارشاد مروی ہے، وہ بھی بخاری کی حدیث ہے۔

اس صورت میں حنفیہ اپنے اصول پر تعارض کی وجہ سے قیاس یا اخبار صحابہ کی طرف رجوع کیا کرتے ہیں، تو آثار صحابہ و تابعین بھی ان کی تائید میں ہیں اور قیاس بھی صحیح ہے کیونکہ اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ خارج من السبیلین سے طہارت ختم ہو جاتی ہے اور اس میں علیٰ نقض خروج نجس ہے، تو خروج نجس بدن کے جس حصہ سے بھی ہوگا، وہ ناقض ہونا چاہیے۔

چنانچہ اگر بول و براز پیٹ کے زخم وغیرہ میں سے بھی نکل آئے تو اس سے نقض وضو سب مانتے ہیں حالانکہ وہ خروج من غیر السبیلین ہے، معلوم ہوا کہ علما شرعیہ خروج نجس ہے اور اس لئے حضور علیہ السلام نے دم استحاضہ نکلنے پر وضو کا حکم فرمایا پھر اگر بدن کے کسی حصہ سے بھی خون نکلے اور وہ بدن اور کپڑوں کو لگ جائے تو شافعیہ بھی اس کو نجس مانتے ہیں لہذا علیٰ خروج نجاست کا تحقیق اصل کی طرح جب فرع میں بھی ہو تو قیاس کی روح سے نقض وضو بے شبہ ہے۔

پھر علماء نے اس پر بھی بحث کی ہے کہ اصل میں تو قلیل و کثیر کا فرق نہیں، فرع میں کیوں ہوا؟ وغیرہ مباحث ہم طوالت کے ڈر سے ترک کرتے ہیں۔ "قوانین التشریع علی طریقۃ ابی حنیفہ و اصحابہ" میں بھی اس بحث کو مختصر کر اچھا لکھا ہے، یہاں محقق عینیؒ کے عنوان استنباط احکام سے چند فوائد نقل کئے جاتے ہیں:-

فوائد علمیہ: (۱) انتظار نماز کے فضیلت کہ عبادت کا انتظار بھی عبادت ہے۔

(۲) جو نماز کے اسباب مہیا کرتا ہے وہ بھی نمازی شمار ہوتا ہے۔

(۳) یہ فضیلت اس کے لئے ہے جو بے وضو نہ ہو، خواہ اس کا نقض وضو کسی سبب سے بھی ہو، حکم عام اور ہر سبب کو شامل ہے لیکن چونکہ سوال خاص تھا، یعنی مسجد میں انتظار نماز کی حالت سے سوال تھا، اس لئے جواب بھی خاص دیا گیا اور جس ناقض وضو کا احتمال وقوعی ہو سکتا تھا اس کا ذکر کر دیا، احتمال عقلی سے تعرض نہیں کیا گیا کہ اس کی رو سے تو ہر ناقض وضو کی صورت عقلاً ممکن و محتمل تھی، اسی لئے کرمانی کا جواب یہاں مناسب نہیں

(عمدہ ۹۹۷-۱)

(حدیث ۱۷۵) احمد لنا ابو الولید الخ حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ یہ حدیث امام بخاریؒ یہاں اس لئے لائے ہیں کہ مذی سے ایجاب

(فتح الباری ۱۹۹-۱)

وضو پر دلالت کرتی ہے، جو خارج من احد السبیلین ہے

محقق عینیؒ نے اس پر نقد کیا کہ اس سے مقصود اگر نو نقض کو خارج من السبیلین میں محصور کرنا ہے تو نہ امام بخاریؒ نے اس کا ارادہ کیا ہو گا، اور نہ حافظ کو ایسی کجی بات سمجھنی چاہیے تھی کیونکہ محدثین جانتے ہیں یہ بڑی حدیث عبد اللہ بن زید کا ایک ٹکڑا ہے، جس میں ہے:- ایک شخص نے حضور اقدس کی جناب میں شکایت کی تھی کہ نماز کی حالت میں اس کو دوسوہ خروج ریح کا رہتا ہے تو آپ نے فرمایا:- نماز نہ توڑے، جب تک کہ آواز نہ سنے یا بو محسوس نہ کرے، ظاہر ہے کہ سوال و جواب مذکور کی مطابقت کے بعد دوسرے عام احکام یہاں سے اخذ کرنا اور دوسروں پر حجت قائم کرنا بے محل ہے اگر حافظ امام بخاریؒ کی مدد صرف اس معاملہ میں کر رہے ہیں کہ اس باب میں وہ حدیث مذکور کو

کیوں لائے تو وہ بھی بے سود ہے، (عمدہ ۸۰۰-۱)

معلوم ہوا کہ سابق حدیث کی طرح حدیث مذکور کی بھی ترجمۃ الباب سے مطابقت کھینچ تان کی ہے ورنہ ظاہر ہے ان دونوں حدیث میں خارج من غیر السبیلین کو ناقض وضوء ماننے والوں کے خلاف کوئی دلیل و برہان نہیں ہے، واللہ اعلم۔

(حدیث ۱۷۶) حدثنا فضیلة الخ یہ حدیث پہلے بھی گزر چکی ہے، آخر کتاب العلم میں، وہاں اس کی توضیح و تشریح وغیرہ ہو چکی ہے، حافظ ابن حجرؒ نے اس پر بھی وہی اوپر والی بات مکرر لکھی ہے اور محقق عینیؒ نے پھر گرفت کی ہے اور کہا کہ یہ بات تو ہمارے ان کے یہاں مسلم اور مجمع علیہ ہے اس کو یہاں لانے سے کیا فائدہ؟ لہذا اس کی ترجمۃ الباب سے کوئی مطابقت نہیں ہے۔ اچھی طرح سمجھ لو۔ (عمدہ ۸۰۰-۱)

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا:۔ مذی کی وجہ سے وضو تو میرے نزدیک باب الاحکام سے ہے اور نکلنے کے بعد فوراً ہی اس مقام کو دھو لینا باب الآداب سے ہے۔ اکثر احکام فقہ کا تعلق چونکہ حلال و حرام سے ہے، اس لئے اس قسم کے آداب کا ذکر فقہاء سے رہ گیا ہے، اور انھوں نے اس باب کی چیزوں کو بھی اوقات نماز کے ساتھ لگا دیا ہے، مثلاً یہ فوری طور پر دھونا اور صفائی حاصل کرنا چونکہ فوراً ہی واجب و ضروری نہ تھا، اس لئے نماز کے اوقات میں ذکر کیا کہ نماز سے پہلے جب وضو کرے تو وضو سے پہلے استنجا بھی کرے، حالانکہ باب الآداب والی صفائی و پاکیزگی کا حکم تو فوراً ہی متوجہ ہو جاتا ہے اور شریعت نہیں چاہتی کہ ایک مومن نجاست و گندگی اپنے ساتھ اٹھائے پھرے، وہ تو ہر وقت صاف ستھرا ہونا چاہیے، بلکہ بہتر یہ ہے..... کہ ہر وقت با وضو بھی رہے، وضوء مومن کا ہتھیار ہے کہ اس کی وجہ سے وہ باوردی و ہتھیار ہو گیا اور گندگی و نجاستوں سے مناسبت رکھنے والے شیاطین انس و جن وغیرہ سے مامون ہوا۔

پھر حضرتؒ نے فرمایا:۔ منی چونکہ شہوتِ قویہ سے نکلتی ہے، اس لئے اس کے بعد غسل کا حکم ہوا اور مذی شہوتِ ضعیف سے ہوتی ہے اس لئے صرف وضو غسل مذاکیر واجب ہوا، یہی وجہ سمجھ میں آتی ہے۔ واللہ اعلم

امام طحاوی کا مقصد

فرمایا:۔ مقام مذی کے دھونے کے حکم کو امام طحاوی نے علاج کے واسطے لکھا ہے، اس سے مراد طبی علاج نہ سمجھنا چاہیے بلکہ اس کی وقتی تیزی و زیادتی کو روکنا ہے، جس طرح حدیث میں غسل اور پپ میں بیٹھنے کا ارشاد مستحاضہ کے لئے ہوا ہے کہ وہ بھی خون کی آمد کو کم کرنے میں مفید و موثر ہے، پس جہاں شریعت کا مقصد تقلیلِ نجاست (نجاست کو کم کرنا) اور نجاست کو اپنے بدن، کپڑوں وغیرہ سے دور کرنا ہے، اس کے فوری تعمیلِ ارشاد سے دوسرے فوائد بھی حاصل ہوتے ہیں، جن کی طرف امام طحاوی نے اشارہ فرمایا، یہ سب فوائد صرف نماز کے اوقات میں صفائی حاصل کر لینے سے حاصل نہیں ہو سکتے۔

(حدیث ۱۷۷) حدثنا سعد الخ محقق عینیؒ نے لکھا کہ اس حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت کے بارے میں کرمانی نے کہا ایک جزو میں مطابقت موجود ہے یعنی خارج معقود من السبیلین سے وجوب وضوء میں، البتہ دوسرے جزو عدم وجوب فی الخارج من غیر السبیلین میں مطابقت نہیں ہے اور یہ ضروری بھی نہیں کہ ہر حدیث باب پورے ترجمہ سے مطابق ہو، جزوی مطابقت بھی کافی ہے۔

محقق عینیؒ نے لکھا کہ کرمانی کی توجیہ و تاویل غیر موزوں ہے، کیونکہ اول تو جو حدیث امام بخاریؒ یہاں لائے ہیں وہ بالا جماع منسوخ ہے۔ لہذا ترجمہ کے لئے مفید و مطابق نہیں، دوسرے باب مذکور ان لوگوں کی تائید کے لئے ہے جو خارج من غیر السبیلین میں وضوء نہیں

مانتے حالانکہ یہاں جو بات ذکر ہوئی ہے اس میں کسی کا خلاف نہیں ہے، سب ہی اس کو منسوخ مانتے ہیں، پھر اس سے استدلال کیسا؟ حضرت شاہ صاحب کا ارشاد: فرمایا:۔ مجاوزتہ ختائین کی وجہ سے غسل کا وجوب اجماعی مسئلہ ہے، اس لئے حدیث الباب میں شاید حضرت عثمان کا مقصد فوری طور پر وضو کا حکم کرنے سے یہ ہوگا کہ اگر نجاست ہلکا ہو جائے، سرے سے غسل ہی کی نفی مقصود نہیں ہے، کیونکہ وہ ضروری ہے، گویا وضو کا حکم ایک امر زائد تھا، اس لئے کہ خود حضرت عثمان سے بھی فتویٰ غسل کا ثابت ہے، اس کے علاوہ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ بات اس زمانہ کی ہو جب اس مسئلہ پر اجماع نہیں ہوا تھا،

جب حضرت عمرؓ نے سب لوگوں کو جمع کر کے اعلان فرمایا کہ جو شخص بھی اس کے بعد حدیث ”الماء من الماء“ پر عمل کرے گا اس کو سزا دی جائے گی، تو اعلان مذکور کے بعد کس طرح کوئی خلاف مسئلہ بتلا سکتا تھا؟! اسی لئے امام ترمذی نے حدیث جمہور (اذا جاوز الختان الختان و جب الغسل) روایت کر کے لکھا کہ یہی قول اکثر اہل علم اصحاب رسول ﷺ کا ہے، جن میں حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ و عائشہؓ ہیں، نیز فقہاء تابعین اور بعد کے اکابر محدثین کا بھی یہی مذہب ہے، پس حضرت عثمانؓ بھی جن کا قول حدیث الباب میں ذکر ہوا ہے، وجوب غسل کے قائل ہیں، پھر حدیث الباب کو امام احمدؒ نے معلول بھی قرار دیا ہے اور اس میں علت یہی بتلائی کہ جن پانچ صحابہ کا اس میں ذکر ہے (مع حضرت عثمانؓ) ان سب سے اس کے خلاف فتویٰ ثابت ہوا ہے، اور علی بن المدینی نے اس حدیث کو شاذ بھی کہا ہے، حافظؒ نے فتح الباری میں کلام مذکور کے بعد لکھا کہ ان حضرات کا فتویٰ خلاف دینا حدیث کی صحت میں قاذح نہیں ہے، کیونکہ ہو سکتا ہے حدیث فی نفسہ صحیح ثابت ہو مگر ان حضرات کو جب دوسری صحیح حدیث اس کی تاریخ مل گئی تو اس طرف رجوع کر لیا ہوگا اور بہت سی احادیث باوجود صحت کے منسوخ قرار دی گئی ہیں (فتح الباری ۱: ۲۷۲)۔

امام بخاری کا مذہب

امام بخاریؒ کی بعض عبارتوں سے یہ وہم ہوتا ہے کہ وہ بغیر انزال کے وجوب غسل کے قائل نہیں ہیں، جو داؤد ظاہری کا مذہب ہے، حالانکہ یہ بات امام موصوف کی جلالت قدر کے خلاف ہے کہ وہ جمہور امت کے مخالف ہوں۔ اس لئے حافظؒ نے آخر کتاب الغسل میں جواب دی کی ہے، اور وہیں حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے و تحقیق بھی آئے گی، ان شاء اللہ تعالیٰ، آپ کی رائے بھی یہی ہے کہ امام بخاریؒ کی رائے جمہور یا اجماع کے خلاف نہیں ہے۔

کما يتوضأ للصلوة کا مطلب

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ اس سے اشارہ ہوا کہ راوی کے ذہن میں وضو کی اقسام ہیں اور ایک قسم وضو طحاوی میں ابن عمرؓ سے بھی منقول ہے، جس کو انھوں نے وهو وضوء من لم يحدث سے ادا کیا، نیز مسلم میں ابن عباس سے بھی رسول اکرم ﷺ کا وضو نوم ثابت ہے جو وضو تام نہ تھا، جب اقسام وضو کا ثبوت ہو گیا تو اس میں کیا استبعاد ہے کہ نبی کریم ﷺ اپنے واسطے روضہ سلام کے لئے بھی کسی خاص نوع وضو کا التزام فرمایا ہو، مزید تفصیل پھر آئیگی، انشاء اللہ تعالیٰ۔

(حدیث ۱۷۸) حد ثنا اسحق الخ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ اذا اعتجلت او فحطت کے معنی ”جب تعجل ہو جائے تم پر یا پانی نہ لکے“ یعنی کسی سبب سے جلدی میں پڑ جاؤ، یا انزال نہ ہو، مسلم شریف میں یہ حدیث مفصل درج ہے، اور یہ صریح دلیل ہے اس امر کی کہ حدیث الماء من الماء کا حکم بھی بیداری کا تھا، نیند کا نہ تھا جیسا کہ ابن عباس سے مروی ہے کہ وہ اس کو احتلام پر محمول کرتے تھے، میری رائے یہ ہے کہ ابن عباسؓ کے ارشاد کی تاویل کی جائے کیونکہ جمہور امت نے اس کو منسوخ مانا ہے، وہ تاویل یہ ہے کہ انھوں نے فقہی مسئلہ بتلایا ہے گویا یہ ظاہر ہے کہ بعض جزئیات اس منسوخ کے بھی محکم ہیں اور باقی ہیں، عقبان بن مالک کا قصہ جو مسلم میں ہے وہ صراحۃً حدیث مذکور کے نسخ پر دال

ہے اور امام طحاوی نے تو بہت سی روایات جمع کر دی ہیں جن سے نسخ ثابت ہوتا ہے۔

فوائد و احکام: یہاں محقق یعنی نے چند فوائد و احکام ذکر کئے ہیں وہ درج کئے جاتے ہیں:-

(۱) قرآن سے کسی چیز کا استنباط درست ہے جس طرح نبی کریم ﷺ نے صحابی کی تاخیر آمد اور غسل کے آثار سے صورت حال کو سمجھ لیا اور اس کے مناسب مسائل تعلیم فرمائے۔

(۲) ہر وقت طہارت کے ساتھ رہنا مستحب ہے اسی لئے حضور اکرم ﷺ نے ان صحابی کو غسل کر کے دیر سے آنے پر کوئی تنبیہ نہیں فرمائی اور شاید یہ واقعہ وجوب اجابت نبی کریم ﷺ سے پہلے کا ہوگا، ورنہ مستحب کے لئے واجب کی تاخیر جائز نہ ہوتی، اور بارگاہ نبوی میں فوراً حاضری واجب ہوتی۔

(۳) حکم مذکور فی الحدیث منسوخ ہے اور اسکے منسوخ نہ ہونے کے قائل صرف اعش اور داؤد وغیرہ چند اشخاص ہیں، قاضی عیاض نے دعویٰ کیا ہے کہ خلاف صحابہ کے بعد کوئی اس کا قائل نہیں ہوا۔ بجز اعش و داؤد کے علامہ نووی نے کہا کہ اب ساری امت جماع سے وجوب غسل پر متفق ہے خواہ انزال نہ ہو، پہلے ایک جماعت صحابہ کی وجوب مذکور کی قائل نہ تھی، لیکن پھر بعض نے رجوع کر لیا تھا، اور اس کے بعد سب کا اجماع وجوب پر ہو گیا تھا (عمدة القاری ۸۰۵-۱)۔

بَابُ الرَّجُلِ يُوضِي صَاحِبَهُ

(جو شخص اپنے ساتھی کو وضو کرائے)

(۱۷۹) حَدَّثَنَا ابْنُ سَلَامٍ قَالَ أَنَا بِزَيْدِ بْنِ هَارُونَ عَنْ يَحْيَى عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ عَنْ كُرَيْبِ بْنِ مَوْلَى ابْنِ

عَبَّاسٍ عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أَفَاضَ مِنْ عَرَفَةَ عَدَلَ إِلَى الشَّعْبِ فَقَضَى

حَاجَتَهُ قَالَ أُسَامَةُ فَبَعَلْتُ أَصْبُ عَلَيْهِ وَيَتَوَضَّأُ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ اتَّصَلِي؟ قَالَ الْمُصَلِّي أَمَا مَكَ

(۱۸۰) حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ قَالَ لَنَا عَبْدُ الرَّهْمَنِ قَالَ سَمِعْتُ يَحْيَى بْنَ سَعِيدٍ يَقُولُ أَخْبَرَنِي سَعْدُ بْنُ

إِبْرَاهِيمَ أَنَّ نَافِعَ بْنَ جَبْرِ بْنِ مُطْعِمٍ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ عُرْوَةَ ابْنَ الْمُهَيَّبَةِ بْنِ شُعْبَةَ يُحَدِّثُ عَنِ الْمُهَيَّبَةِ بْنِ

شُعْبَةَ أَنَّهُ كَانَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَفَرٍّ وَأَنَّهُ ذَهَبَ لِحَاجَةٍ لَهُ وَأَنَّ الْمُهَيَّبَةَ جَعَلَ

يَصُبُّ الْمَاءَ عَلَيْهِ وَهُوَ يَتَوَضَّأُ فَنَسَلَتْ وَجْهَهُ وَيَدَيْهِ وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ وَمَسَحَ عَلَى الْخَفَيْنِ.

ترجمہ: حضرت اسامہ بن زید سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب عرفہ سے چلے تو پہاڑ کی گھاٹی کی جانب مڑ گئے اور وہاں رفع حاجت کی۔ اسامہ کہتے ہیں کہ پھر آپ نے وضو کیا اور میں آپ کے اعضاء شریفہ پر پانی ڈالنے لگا اور آپ وضو فرماتے رہے، میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! کیا آپ اب نماز پڑھیں گے؟ آپ نے فرمایا، نماز کا موقع تمہارے سامنے (مزولفہ میں) ہے۔

(۱۸۰) حضرت مغیرہ بن شعبہ روایت کرتے ہیں کہ وہ ایک سفر میں رسول اللہ کے ساتھ تھے، وہاں ایک موقع پر آپ رفع حاجت کے لئے تشریف لے گئے، جب آپ واپس تشریف لے آئے آپ نے وضو شروع کیا تو آپ کے اعضاء وضو پر پانی ڈالنے لگا آپ نے اپنے منہ اور ہاتھ کو دھویا، سر کا مسح کیا، اور موزوں پر مسح کیا۔

تشریح: دونوں احادیث سے معلوم ہوا کہ وضو میں اگر دوسرا آدمی پانی ڈالنے کی مدد کرے یا اسی طرح کی دوسری مدد پانی لا کر دینے وغیرہ کی کر دے تو کوئی حرج نہیں اور یہی مذہب حنفیہ کا بھی ہے، البتہ اعضاء وضو کو دوسرے سے دھلوانا یا ملوانا بلا عذر مکروہ ہے۔ حضرت شاہ صاحب

نے فرمایا کہ یہ بھی باب اقامۃ المراتب میں سے ہے، اسی لئے بعض صورتیں جائز اور بعض ممنوع قرار پائیں، شرح مدیہ وغیرہ میں اس مسئلہ کی تفصیل ہے اور شارحین بخاری میں سے علامہ عینی نے بھی پوری تفصیل کی ہے کہ کون سی اعانت یا استعانت جائز اور کون سی مکروہ ہے۔

قوله و مسح برأسه پر فرمایا:۔ بعض طرق میں مسح بھامتہ بھی وارد ہے، لہذا حدیث مغیرہ، حنابلہ کے لئے دلیل نہیں بنے گی، جن کے یہاں مسح عمامہ پر بھی اکتفا جائز ہے، جن احادیث میں صرف مسح عمامہ کا ذکر ہے وہ اس لئے کافی نہیں کہ بعض اوقات راوی ایک چیز کا ذکر کرتا ہے اور دوسرے وقت تفصیل کے موقع پر اس کے ساتھ دوسری چیز کا بھی ذکر کرتا ہے، چنانچہ یہاں بھی ایسا ہی ہے کہ بعض طرق میں مسح عمامہ کا ذکر ہے اور بعض میں مسح راس بھی مذکور ہے، حالانکہ واقعہ ایک ہی ہے، پس یہی صورت متعین ہے کہ سر کے کچھ حصہ پر (تو اداء فرض کے لئے) مسح کیا ہوگا اور ساتھ ہی تکمیل سنت کے لئے عمامہ پر مسح فرمایا ہوگا۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم

بَابُ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ بَعْدَ الْحَدَثِ وَغَيْرِهِ وَقَالَ مَنْصُورٌ عَنْ إِبْرَاهِيمَ

لَا بَأْسَ بِالْقِرَاءَةِ فِي الْحَمَّامِ وَبِكُتْبِ الرِّسَالَةِ عَلَى غَيْرِ وُضُوءٍ

وَقَالَ حَمَّادٌ عَنْ إِبْرَاهِيمَ إِنْ كَانَ عَلَيْهِ إِزَارٌ فَسَلِّمْ وَإِلَّا فَلَا تُسَلِّمْ

(بے وضوء ہونے کی حالت میں تلاوت قرآن کرنا۔ منصور نے ابراہیم سے نقل کیا ہے کہ حمام کے اندر تلاوت قرآن میں کچھ حرج نہیں، اسی طرح بغیر وضوء خط لکھنے میں بھی کچھ حرج نہیں، اور حماد نے ابراہیم سے نقل کیا ہے کہ اگر اس حمام والے آدمی کے بدن پر تہ بند ہو تو اس کو سلام کرو ورنہ مت کرو۔)

(۱۸۱) حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ مَعْرَمَةَ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ كُرَيْبِ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ بَاتَ لَيْلَةً عِنْدَ مَيْمُونَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهِيَ خَالِفَةٌ فَأَضْطَجَعْتُ فِي عَرْصِ الْوَسَادَةِ وَاضْطَجَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَهْلُ لَهُ فِي طَوْلِهَا فَنَامَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى إِذَا انْتَصَفَ اللَّيْلُ أَوْ قَبْلَهُ بِقَلِيلٍ أَوْ بَعْدَهُ بِقَلِيلٍ اسْتَيْقَظَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَجَلَسَ يَمْسَحُ النَّوْمَ عَنْ وَجْهِهِ بِيَدِهِ ثُمَّ قَرَأَ الْعَشْرَ الْآيَاتِ الْخَوَاتِمَ مِنْ سُورَةِ آلِ عِمْرَانَ ثُمَّ قَامَ إِلَى شَنْ مَعْلَقَةٍ فَتَوَضَّأَ مِنْهَا فَأَحْسَنَ وَضُوءَهُ ثُمَّ قَامَ يُصَلِّيُ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فَقُمْتُ فَصَنَعْتُ مِثْلَ مَا صَنَعَ ثُمَّ ذَهَبْتُ فَقُمْتُ إِلَى جَنْبِهِ فَوَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى رَأْسِي وَأَخَذَ بِأُذُنِي الْيُمْنَى يَفْتِلُهَا فَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ ثُمَّ رَكَعَتَيْنِ ثُمَّ رَكَعَتَيْنِ ثُمَّ رَكَعَتَيْنِ ثُمَّ أَوْتَرْتُ ثُمَّ اضْطَجَعْتُ حَتَّى جَمَحَتْهُ آتَاءُ الْمَوءِ ذِنْ فَقَامَ فَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ ثُمَّ خَرَجَ فَصَلَّى الصُّبْحَ.

ترجمہ: حضرت عبداللہ ابن عباسؓ نے بتلایا کہ انھوں نے ایک شب رسول اللہ ﷺ کی زوجہ مطہرہ اور اپنی خالہ حضرت میمونہ کے گھر میں گزاری، وہ فرماتے ہیں کہ میں تکیہ کے عرض (یعنی گوشہ) کی طرف لیٹ گیا، اور رسول اللہ ﷺ اور آپ کی اہلیہ نے (معمول کے مطابق) تکیہ کی لبائی پر (سر رکھ کر) آرام فرمایا، رسول اللہ ﷺ کچھ دیر کے لئے سوئے اور جب آدمی رات ہو گئی یا اس سے کچھ پہلے یا اس کے کچھ بعد آپ بیدار ہوئے، اور اپنے ہاتھوں سے اپنی نیند کو صاف کرنے لگے، یعنی نیند دور کرنے کے لئے آنکھیں ملنے لگے، پھر آپ نے

لئے منجائش ہو، مثلاً سورۃ فاتحہ وغیرہ، بخلاف سورۃ البی لہب وغیرہ کہ ان میں بجز تلاوت کے دوسرا مقصد و نیت صحیح نہیں۔
 دلائل جمہور: (۱) حضرت علی سے مروی ہے ولم یکن یحجہ او یحجزہ عن القرآن شیئ لیس الجنابۃ (مشکوۃ عن ابی داؤد والنسائی وابن ماجہ) آنحضرت کو تلاوت قرآن مجید سے کوئی چیز مانع نہ ہوتی تھی بجز جنابت کے۔

(۲) حضرت ابن عمر سے مروی ہے "لا تقرأ الحائض ولا الجنب شیئ من القرآن۔" (ترمذی)

حدیث اول کو اختصار کے ساتھ ترمذی نے بھی روایت کیا ہے ان الفاظ سے: "یقرئنا القرآن علی کل حال ما لم یکن جنبا (آنحضرت ہمیں ہر حالت میں قرآن مجید پڑھاتے، بجز حالت جنابت کے) پھر کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور اس کو امام احمد، ابن خزیمہ، ابن حبان، بزار، دارقطنی، بیہقی، اور ابن جبارود نے بھی روایت کیا ہے، ابن حبان، ابن السکن، عبدالحق، حاکم و بغوی نے (شرح السنہ میں) اس کی تصحیح بھی کی ہے، علامہ ذہبی نے بھی اس کی موافقت کی ہے اور حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا: "بعض لوگوں نے اس حدیث کے بعض رواۃ کی تضعیف کی ہے مگر حق یہ ہے کہ یہ قبیل حسن سے ہے اور حجت ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے۔" (سراۃ ۳۰۳-۱)

دوسری حدیث ابن عمر کو جمع طرق سے ضعیف کہا گیا ہے، مگر اس کے لئے شاہد حدیث جابر ہے جس کو دارقطنی نے مرفوعاً روایت کیا ہے، اگرچہ اس میں بھی ایک راوی متروک ہے۔
 (قال المذاہب فی التخصیص)

امام بیہقی نے کہا کہ اثر ابن عمر مذکور قوی نہیں ہے، البتہ حضرت عمر سے یہ منقول ہے کہ وہ حالت جنابت میں قرأت قرآن کو مکروہ سمجھتے تھے، علامہ عینی نے عمدۃ القاری میں لکھا کہ بظاہر یہ دونوں حدیث ابن عمر و حدیث جابر، حدیث علی سے قوت حاصل کر لیتی ہیں اور چونکہ امام بخاری کے نزدیک اس بارے میں کوئی حدیث ان کے معیار پر صحت کے درجہ کو نہیں پہنچی، اس لئے وہ حائضہ و جنبی کے لئے جواز قرأت قرآن مجید کے قائل ہوئے ہیں۔
 محکم فکر یہ: امام ترمذی نے "باب ما جاء فی الجنب و الحائض انهما لا یقرآن القرآن" لکھا جس سے اپنا رجحان عدم جواز قرأت کی طرف ظاہر کیا، کیونکہ دوسرا کوئی باب رخصت و جواز کے حق میں نہیں لائے، حالانکہ ان کے استاذ معظم امام بخاری کا مذہب ان کے خلاف تھا، پھر امام ترمذی جو حدیث الباب لائے ہیں، اس کے رجال میں بھی کلام ہوا ہے، جس کو امام ترمذی نے اسماعیل بن عیاش کے بارے میں نقل کیا ہے، ساتھ ہی امام ترمذی نے امام احمد سے اسماعیل مذکور کے متعلق کچھ اچھا کلمہ نقل کیا ہے، اگرچہ میزان ذہبی سے وہ بات خلاف معلوم ہوتی ہے، یہ سب تفصیل تحفۃ الاحوذی ۱۲۲-۱ میں نقل ہوئی ہے اور خود صاحب تحفہ نے مسئلہ مذکورہ میں قول اکثر کوراجح قرار دیا ہے، اس کے بعد امام بخاری کے خلاف دلائل کا ذکر کر کے جمہور کے دلائل لکھے۔

آخر میں حافظ عینی کی وہ عبارت نقل کی جو ہم نقل کر آئے ہیں کہ امام بخاری کے نزدیک چونکہ اس مسئلہ عدم جواز قرأت کے بارے میں کوئی صحیح حدیث نہ تھی، اس لئے وہ جواز قرأت کے قائل ہو گئے۔

غور کرنے کی بات یہ ہے کہ جو پوزیشن مسئلہ زیر بحث میں امام بخاری کی بمقابلہ تمام ائمہ مجتہدین، عامہ محدثین (جن میں امام ترمذی وغیرہ ہیں) اور علماء اہل حدیث (جن میں صاحب تحفۃ الاحوذی بھی ہیں) ہو گئی ہے، اگر کسی مسئلہ میں یہی پوزیشن امام اعظم کی ہوتی تو ان پر کیسے کیسے طعن نہ کئے جاتے، حالانکہ جو تاویل محقق عینی نے امام بخاری کے لئے پیش کی ہے، اور اس کو پسند کر کے صاحب تحفہ نے بھی نقل کر دیا، اسی قسم کی تاویلات حسنہ امام اعظم کے بارے میں بھی سوچی سمجھی جاسکتی ہے، ان کا زمانہ اصحاب صحاح وغیرہ محدثین سے بہت مقدم ہے، اور ان کے ساتھ اکابر محدثین کی ایک جماعت رہتی تھی، جن سے حدیثی و فقہی مذاکرات برپا رہتے تھے، اس لئے ان کے نزدیک کسی حدیث کی صحت و عدم صحت کی اور بھی زیادہ اہمیت تھی (چنانچہ علماء نے لکھا بھی ہے کہ مجتہد کا کسی حدیث کو معمول بہ بنانا اور کسی کو نہ بنانا بھی حدیث کی صحت و عدم صحت کی ایک دلیل ہے۔) مگر اس نقطہ نظر سے بہت ہی کم لوگوں نے سوچا اور دوسرے مذاہب کے بہت سے حضرات

کا نقطہ نظر تو اس معاملہ میں نقطہ اعتدال سے بھی بہت ہٹا رہا ہے۔

بہر حال! انوار الباری میں اس قسم کے غلطی گوشتے ہم اسی لئے نمایاں کرتے ہیں کہ تحقیق و احقاق حق کا مرتبہ زیادہ سے زیادہ بلند ہو کر صحیح و صاف نکھری ہوئی بات سامنے آجائے۔ وما ذلک علی اللہ بعزیز۔

محقق ابن دقیق العید کا استدلال

اوپر کی بحث لکھنے کے بعد مطالعہ میں مزید ایک چیز آئی، جس کا ذکر بطور تکملہ بحث کیا جاتا ہے۔ امام بخاری نے کتاب التوحید میں روایت کیا ہے ”کان یقرأ القرآن وراسه فی حبوی وانا حائض“ (رسول اکرم ﷺ قرآن مجید کی تلاوت فرمایا کرتے تھے، اس حالت میں کہ آپ کا سر مبارک میری گود میں ہوتا تھا اور میں حائضہ حیض میں ہوتی تھی) علامہ محقق موصوف نے اس پر لکھا کہ اس سے معلوم ہوا کہ حیض والی عورت قرآن مجید نہیں پڑھ سکتی، اس لئے کہ اگر اس کو قرأت جائز ہوتی تو پھر حائضہ مذکورہ بالا میں تلاوت قرآن مجید ممنوع ہونے کی علاوہ حیض کے دوسری کیا وجہ ہو سکتی تھی؟ امام مسلم نے بھی اس مضمون کی حدیث روایت کی ہے، جس کے ذیل میں امام بخاری ہی کی روایت سے ان کے خلاف دلیل مل گئی۔ واللہ الحمد۔ (فتح البلیغ ۱: ۳۶۰)

قوله بعد الحدث وغیره، مرجع ضمیر مذکور کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہے، حافظ ابن حجرؒ نے وغیره من مظان الحدث لکھا، اور کرمانی نے وغیر القرآن لکھا، حافظ نے لکھا کہ کرمانی کے قول پر متعاطفین کے درمیان فصل لازم آتا ہے، دوسرے یہ کہ جب قرأت قرآن مجید جائز ہوگئی تو دوسرے اذکار کا جواز بدرجہ اولیٰ ہو گیا اس لئے وغیرہ کی ضرورت نہ تھی، لہذا وغیرہ سے مراد وغیر الحدث من نواقض الوضوء لینا ہی بہتر ہے، کیونکہ حدث سے مراد خاص ہوتی ہے، جیسا گزر چکا ہے۔ (فتح الباری ۱: ۳۶۱)

محقق عینی کا نقد: آپ نے حافظ ابن حجرؒ کرمانی دونوں پر تعقب کیا، فرمایا: مظان حدث کیا ہیں اگر وہ بھی حدث ہیں تو حدث کے تحت آگئے، حدث نہیں ہیں تو اس باب سے بے تعلق ہیں، پھر کرمانی پر وہی نقد کیا جو حافظ نے کیا ہے، اور اپنی طرف سے توجیہ کی کہ وغیرہ سے مراد غیر القراءة ہے، جیسے کتابت قرآن مجید۔

لیکن اس صورت میں بھی فصل والا اعتراض آئے گا جو کرمانی پر ہوا ہے، اور حافظ پر عینی نے جو اعتراض کیا ہے وہ اس لئے کمزور ہے کہ حافظ نے مراد حدث سے خاص معنی لئے ہیں، جو پہلے حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ سے نقل کئے ہیں، یعنی فساء وضراط وغیرہ، حالانکہ نواقض وضوء کا انحصار حدث بمعنی مذکور میں نہیں ہے، اور یہاں قرأت قرآن مجید کا جواز تمام انواع نواقض وضوء سے متعلق ہے۔ واللہ اعلم۔

البتہ محقق عینی نے حافظ ابن حجرؒ کی تشریح بعد الحدث ای الاصر پر نقد قوی کیا ہے۔ اور لکھا ہے کہ مراد حدث سے عام ہے اصغروا کبر کو، اور امام بخاری نے چونکہ یہاں صرف اصغر کے حکم سے تعرض کیا ہے، اس کی وجہ سے تخصیص کرنا اس لئے درست نہیں کہ امام بخاری کی تو یہ عام عام عادت ہے وہ ایک عام عام ترجمہ الباب قائم کرتے ہیں، پھر اس کے جزو سے متعلق کوئی چیز لاتے ہیں، اور ایسا ہی یہاں بھی کیا ہے (کیونکہ امام بخاری حدث اصغروا کبر دونوں کے بعد قرأت کو جائز سمجھتے ہیں۔ واللہ اعلم) (مدۃ القاری ۱: ۸۱۰)

حضرت شاہ صاحب کی رائے

فرمایا: وغیرہ سے مراد دوسرے عام اوقات ہیں، یعنی قرأت قرآن مجید کا حکم بعد الحدث اور دوسرے عام اوقات میں کیا ہے؟۔

لہذا یہ روایت باب قولہ علیہ السلام الماہر بالقرآن مع السطرۃ الکرام البرار ۱۲۶ میں ہے اور کتاب الخیض ۴۳ میں بھی ہے (مؤلف)

حمام میں قرأت: اس کو بھی بظاہر امام بخاری جائز سمجھتے ہیں، مگر ہمارے نزدیک مکروہ ہے (قاضی خاں) جس طرح میت کے پاس غسل سے پہلے مکروہ ہے، امام اعظم اس لئے مکروہ فرماتے ہیں کہ وہ موضع نجاست ہے، اور اسی لئے وہاں نماز بھی مکروہ ہے جس کے دوسرے حضرات بھی قائل ہیں، فتاویٰ ابن تیمیہ ۱۱۳۔ اس میں ہے کہ نماز حمام میں مکروہ ہے۔

کتابت رسائل بغیر وضوء: محقق یعنی نے لکھا: ہمارے نزدیک جنبی و حائضہ کو ایسے خطوط و رسائل لکھنا مکروہ ہیں جن میں کوئی آیت قرآنی ہو اگرچہ وہ اس آیت کو نہ پڑھیں یعنی صرف لکھیں، کیونکہ ان کے لئے قرآن مجید کو چھونا بھی ناجائز ہے اور کتابت میں بھی چھونا لازم آتا ہے اس لئے کہ قلم سے لکھا جاتا ہے جو ہاتھ میں ہوتا ہے۔

(مدار القاری ۸۱۱۔۱)

افادات انور: فرمایا: ہمارے نزدیک بوضوء کے لئے قرآن مجید کا چھونا مطلقاً حرام ہے خواہ اس کے لکھے ہوئے حروف کو چھوئے یا بیاض یعنی لکھنے سے بچے ہوئے باقی حصوں کو۔ البتہ کتب تفاسیر کی بیاض کو چھونا جائز ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بیاض مصحف کو بھی چھونا جائز ہے۔ امام مالکؒ نے مس قرآن مجید کے مسئلہ میں امام بخاری کی طرح توسع کیا ہے اور وہ لا یمسہ الا المطہرون کو بطور خبر مانتے ہیں انشاء نہیں، مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید کو صرف پاک پاکیزہ صفات والے چھوتے ہیں، یعنی فرشتے، ناپاک شیاطین اس سے قریب نہیں ہو سکتے۔ سبلی نے بھی لکھا کہ مطہرون وصف ملائکہ ہے جو ہمیشہ وصف طہارت سے متصف رہتے ہیں، بنی آدم مراد نہیں، کیونکہ وہ کبھی پاک ہوتے ہیں، کبھی ناپاک، یہ تو مطہرون ہیں کہ ان کی طہارت کسی ہے وہی نہیں۔

جواب واستدلال

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ اگر آیت میں خبر ہے انشاء نہیں، تو اس سے مس مصحف کا جواز و عدم جواز کچھ بھی ثابت نہ ہوگا، اور پھر ہمارے لئے دلیل عدم جواز حسب تصریح امام ابو بکر صامؓ وہ بھی روایات کثیرہ ہیں، جن سے ثابت ہوا کہ آنحضرت ﷺ نے اپنے مکتوب گرامی بنام حضرت عمرو بن حزم میں تحریر فرمایا ”لا یمس القرآن الا طاهر“ (بجز طاہر آدمی کے قرآن مجید کو کوئی نہ چھوئے) اور بظاہر یہ بھی آیت مذکورہ ہی سے ماخوذ ہے، جس میں احتمال انشاء کا بھی ضرور ہے (احکام القرآن ص ۵۱۱)

اس کے علاوہ حضرت سلمان سے مروی ہے کہ آپ نے آیت مذکورہ بالا پڑھی، پھر قرآن مجید بغیر مس مصحف پڑھا، کیونکہ اس وقت وہ با وضوء نہ تھے اور حضرت انس بن مالک سے حدیث اسلام عمرؓ میں ہے کہ انھوں نے بہن سے کہا: مجھے وہ کتاب دو جو تم پڑھ رہے تھے تو انھوں نے کہا: لا یمسہ الا المطہرون، پہلے غسل یا وضوء کرو، چنانچہ حضرت عمرؓ نے وضوء کر کے کتاب کو ہاتھ میں لیا اور پڑھا۔

حضرت سعد سے مروی ہے کہ اپنے بیٹے کو مس مصحف کے لئے وضوء کا حکم فرمایا۔ حضرت ابن عمرؓ سے بھی ایسا ہی مروی ہے اور حسن و نفعی بھی مس مصحف کو بغیر وضوء کے مکروہ سمجھتے تھے۔

(احکام القرآن ص ۵۱۱)

سنت فجر کے بعد لیٹنا کیسا ہے؟

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: یہاں اضطجاع بعد الوتر مذکور ہے اور سنت فجر کے بعد والے اضطجاع کا ذکر نہیں ہے، بلکہ سنت فجر (دو ہلکی رکعتیں) پڑھ کر دوئلکہہ سے نکل کر مسجد میں نماز صبح ادا فرمانا مروی ہے اسی لئے حنفیہ سنت فجر کے بعد لیٹنے کو حضور اکرم ﷺ کی عادت مبارکہ پر محمول کرتے ہیں، اور سنت مقصودہ آپ کے حق میں بھی نہیں سمجھتے، لہذا اگر کوئی شخص آپ کی عادت مبارکہ کے اقتداء کے طریقہ پر ایسا کریگا ماجور ہوگا کہ یہ اس صورت سے اس کے حق میں بمنزلہ مقصود ہو جائے گا۔ لیکن وہ اجر سنت کے درجہ کا نہ ہوگا، اسی لئے ہم

اس کو بدعت بھی نہیں کہہ سکتے۔ اور جس نے ہماری طرف ایسی نسبت کی ہے وہ غلط ہے۔

ابراہیم نخعی کی طرف یہ نسبت ہوئی ہے کہ وہ بدعت کہتے تھے، اس سے بھی ان کا مقصد میرے نزدیک اس بارے میں مبالغہ اور غلو ہے، جیسے بہت سے لوگ مسجد میں بھی سنت فجر کے بعد سنت سمجھ کر لیٹتے ہیں، حالانکہ حضور اکرم ﷺ سے گھر کے اندر ثابت ہے۔ امام شافعی سے منقول ہے کہ وہ اضطجاع کو سنت و فرض میں فصل کے لئے فرماتے تھے، اسی لئے ان کے نزدیک اگر کوئی شخص گھر سے سنت پڑھ کر آئے تو فصل حاصل ہو گیا۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ حدیث الباب میں بھی یہی صورت مذکور ہے، اور اضطجاع نہیں ہے، معلوم ہوا کہ حضور ﷺ نے کبھی اضطجاع فرمایا اور کبھی بغیر اس کے سنت پڑھ کر مسجد کو تشریف لے گئے، اور اس سے امام شافعی کا فصل کے لئے سمجھنا صحیح معلوم ہوتا ہے، پھر حنفیہ نے فیصلہ کیا کہ نہ اس کو سنت ہی کا درجہ دیا اور نہ بدعت سمجھا، بلکہ عادت پر محمول کیا، اور جو اتباع عادت نبوی کرے، وہ بھی مایوس ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کی عادات بھی گو وہ سنن مقصودہ کے درجہ پر نہ ہوں، مگر عبادات ہی ہیں اس لئے ان کا اتباع اجر سے خالی نہیں۔

امام بخاریؒ نے ص ۱۵۵ میں باب الضجعة علی الشق الايمن بعد رکعتی الفجر قائم کیا اس کے بعد دوسرا باب من تحدث بعد الركعتين ولم يضطجع لائے، اس سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ ان کے نزدیک بھی سنت فجر کے بعد لیٹنا مسنون نہیں ہے جو حنفیہ کا مسلک ہے۔ واللہ اعلم۔

قولہ فصلی رکعتین خفیفین :- یہ دونوں رکعتیں (سنت فجر کی) بہت ہلکی ہوتی تھیں۔ حتیٰ کہ ص ۱۵۶ بخاری میں حضرت عائشہؓ کی حدیث آئے گی کہ حضور علیہ السلام صبح کی دو رکعات سنت اتنی مختصر پڑھتے تھے کہ مجھے شبہ ہوتا تھا کہ آپ نے سورہ فاتحہ بھی پڑھی ہے یا نہیں؟ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا :- امام مالکؒ سے منقول ہے کہ وہ صرف سورہ فاتحہ پراکتفا کرتے تھے، لیکن جمہور کا قول یہی ہے کہ کوئی مختصر سورت ضرور ملالی جائے اور ایک روایت میں ہے کہ حضور اکرم ﷺ سورہ قل یا ایہا الکافرون اور قل ہوا اللہ پڑھا کرتے تھے۔

امام اعظم کا طریقہ: امام طحاوی نے نقل کیا کہ امام صاحبؒ بعض اوقات صبح کی سنتوں میں ایک جزو قرآن مجید کا پڑھ لیا کرتے تھے، بظاہر یہ بات سنت تخفیف کے خلاف ہے، لیکن میرے نزدیک ایسا آپ نے صرف اس وقت کیا ہے جب اتفاق سے رات کا معمول آپ سے فوت ہو گیا ہے، پس اس کی تلافی کے لئے قرأت طویل فرمائی ہے ورنہ امام صاحب سے ترک سنت نہیں ہو سکتی تھی۔

اسی طرح امام صاحبؒ سے درمختار میں نقل ہوا کہ آپ نے ایک مرتبہ بیت اللہ میں داخل ہو کر ختم قرآن مجید اس طرح فرمایا کہ نصف قرأت ایک پاؤں دوسرے پاؤں پر رکھ کر کی اور باقی نصف دوسرے پاؤں پر پاؤں رکھ کر، تو اس پر علامہ شامی کو حیرت ہوئی ہے کہ امام صاحب نے ایسا کیوں کیا؟ میں کہتا ہوں کہ یہ بھی سنت سے ثابت ہے، چنانچہ اصحاب تفسیر نے سورہ طہ میں اس کو مرفوعاً روایت کیا ہے۔

صحیح طحاوی: حضرتؒ نے فرمایا کہ حدیث الباب کو امام طحاویؒ نے بھی روایت کیا ہے، مگر اس کی سند میں قیس بن سلیمان سہوکاتب سے غلط درج ہو گیا ہے، اس کا اسناد مذکور سے کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ اس کی جگہ خرمہ بن سلیمان صحیح ہے، جس طرح یہاں روایت بخاری میں ہے اس کو یاد رکھنا چاہیے!

مناسبتہ ابواب: محقق عینیؒ نے باب الرجل یوضئ صاحبہ کے سابق باب سے یہ مناسبت بتلائی تھی کہ دونوں میں وضوء کے احکام بیان ہوئے ہیں اور باب قرأ القرآن کو سابق باب سے یہ مناسبت ہے کہ اس میں وضوء کرانے کا حکم بیان ہوا تھا اور یہاں خود (بغیر کسی کی مدد کے) وضوء کرنے کا بیان ہے اور اتنی مناسبت کافی ہے۔

۱۔ تفسیر ابن کثیر ۱۴۱-۱۴۲ میں بحوالہ قاضی عیاض ربیع بن انس سے روایت ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ نماز پڑھتے تھے، تو ایک پاؤں پر کھڑے ہوتے تھے، اور دوسرے کو اٹھا لیتے تھے۔

مطابقت ترجمۃ الباب: محقق یعنی نے لکھا کہ بعض لوگوں نے حدیث الباب کی مطابقت ترجمہ سے اس طرح سمجھی کہ حضور علیہ السلام سو کراٹھے، اور وضو سے پہلے ہی دس آیات آخر آل عمران کی تلاوت فرمائیں، معلوم ہوا کہ حدیث کے بعد بغیر وضو کے قرأت قرآن مجید درست ہے، مگر یہ توجیہ اس لئے درست نہیں ہے کہ حضور کی نوم ناقض وضو نہیں، ہو سکتا ہے کہ آپ ﷺ ہا وضو ہی ہوں۔

حافظ ابن حجرؒ نے یہ توجیہ کی کہ مضامین اہل ملامت سے خالی نہیں ہوتی (جو ناقض وضو ہے) محقق یعنی نے لکھا کہ یہ توجیہ پہلی توجیہ سے بھی زیادہ بے جان ہے کیونکہ جس امر کا وجود محقق نہیں، اس پر بنیاد رکھنا صحیح نہیں، اور اگر اس کو تسلیم بھی کر لیں تو ملامت سے مراد اگر لمس ید ہے تو وہ ناقض وضو نہیں، خصوصاً آنحضرت ﷺ کے حق میں، اور اگر اس سے مراد جماع ہے تو غسل کی ضرورت ہوئی، جس کا قصہ مذکورہ میں کوئی ذکر نہیں ہے۔ پھر فرمایا: ظاہر یہ ہے کہ امام بخاری نے ترجمۃ الباب کو ظاہر حدیث پر بنا کیا ہے، کہ حضور ﷺ نے سو کراٹھنے کے بعد وضو فرمایا (تو اس سے ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ کوئی ناقض وضو پیش آیا ہوگا، اور آپ ﷺ نے ہا وجود وضو نہ فرمانے کے آیات کی تلاوت فرمائی اگرچہ ہو سکتا ہے ناقض بعد تلاوت پیش آیا ہو، یا آپ ﷺ نے وضو ہی بغیر حدیث کے کیا ہو) پھر محقق یعنی نے لکھا کہ توجیہ مذکور کے سوا کوئی مناسبت حدیث مذکور کو یہاں لانے کی نہیں ہے۔ (عمدة القاری ۱: ۸۱۱)

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد

آپ نے یہ توجیہ لکھی کہ آنحضرت ﷺ نوم طویل کے بعد اٹھے تھے اور غالب و اکثری بات یہ ہے کہ اتنے طویل زمانے میں کوئی حدیث خروج رتخ وغیرہ کا پیش آجایا کرتا ہے، لہذا حدیث الباب سے استدلال صحیح ہے اور امام بخاری نے نقض نوم سے استدلال نہیں کیا، جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا ہے۔

صاحب القول النصح کی توجیہ:

اس موقع پر موصوف نے شارحین بخاری کی توجیہات کو ناقابل اعتنا ٹھہرایا اور لکھا کہ ”ان کی توجیہات انھیں مبارک رہیں“ پھر حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی توجیہ مذکور نقل کی اور لکھا کہ ”اس استدلال میں جس قدر قانونی سقم ہیں، ان سے یہاں بحث کرنے کا موقع نہیں۔“ پھر اپنی طرف سے ایک توجیہ کی کہ ترجمہ کی مطابقت کا تعلق فعل ابن عباسؓ سے ہے، کہ ”میں نے بھی اسی طرح کیا جس طرح آنحضرت ﷺ نے کیا تھا“ اور اگرچہ وہ فعل نابالغ ہے، جو حجت نہیں، مگر چونکہ اس کے ساتھ حضور ﷺ کی تقریر شامل ہوگئی کہ آپ نے ان کو وضو کے بغیر آیات تلاوت کرتے سنا اور اس پر نہیں ٹوکا، جبکہ آپ نے ان کی معمولی بات بائیں طرف کھڑے ہونے کی بھی فوراً اور نماز ہی کے اندر اصلاح فرمادی تھی، تو یہی محل استدلال ہے، اگر یہ تلاوت درست نہ ہوتی تو آپ ضرور تنبیہ فرمادیتے۔ (اقول النصح ۱۰۱)

گزارش ہے کہ توجیہ مذکور جو موصوف کے خیال میں آئی ہے، اس کو حافظ ابن حجرؒ نے بھی تو ذکر کیا ہے، فتح الباری ۲۰۲-۱ میں موجود ہے اور غالباً موصوف کے مطالعہ سے نہیں گذری، اس لئے ہم اس میں توارد مان سکتے ہیں، مگر سوال یہ ہے کہ شارحین کی توجیہات کا پوری طرح مطالعہ کئے بغیر ان کا استخفاف کیا مناسب ہے؟! اور ایسے مواقع میں ادعائی جملوں کا بڑا نقصان یہ بھی ہے کہ اپنی توجیہ کی بھی قدر گھٹ گئی۔

اللهم وفقنا لما تحب وترضی! ولنقم بكفارة المجلس: سبحانک اللهم و بحمدک اشهد ان لا

اله الا انت استغفرک و اتوب الیک:

بَابُ مَنْ لَمْ يَتَوَضَّأْ إِلَّا مِنَ الْغَشْيِ الْمُثْقِلِ

(زیادہ بے ہوشی کے بغیر وضوء نہ کرنا)

(۱۸۲) حَدَّثَنَا اسْمَاءُ عَيْلٌ قَالَتْ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ امْرَأَتِهِ فَاطِمَةَ عَنْ جَدِّهَا اسْمَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ أَنَّهَا قَالَتْ أَتَيْتُ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ خَسَفَتِ الشَّمْسُ فَإِذَا النَّاسُ قِيَامٌ يُصَلُّونَ فَإِذَا هِيَ قَا نِيْمَةً تُصَلِّيُ فَقُلْتُ مَا لِنَاسٍ فَأَشَارَتْ بِيَدِهَا نَحْوَ السَّمَاءِ وَقَالَتْ سُبْحَانَ اللَّهِ فَقُلْتُ آيَةً فَأَشَارَتْ أَنْ نَعْمَ فَقُمْتُ حَتَّى تَجَلَّأَ بَنِي الْغَشْيِ وَجَعَلْتُ أَصْبُ فَوْقَ رَأْسِي مَا فَعَلْنَا انْصَرَفَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَتْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ مَا مِنْ شَيْءٍ كُنْتُ لَمْ أَرَهُ إِلَّا قَدْ رَأَيْتُهُ فِي مَقَامِي هَذَا حَتَّى الْجَنَّةِ وَالنَّارِ وَلَقَدْ أُوجِيَ إِلَيَّ أَنْتُمْ لَتَفْتَنُونَ فِي الْقُبُورِ مِثْلَ أَوْ قَرِيبًا مِنْ فِتْنَةِ الدُّجَالِ لَا أَدْرِي أَيُّ ذَلِكَ قَالَتْ اسْمَاءُ يُؤْتَى أَحَدُكُمْ فَيَقَالُ لَهُ مَا عَلِمَكَ

بِهَذَا الرَّجُلِ فَأَمَّا الْمُؤْمِنُ أَرِ الْمُؤْمِنُ لَا أَدْرِي أَيُّ ذَلِكَ قَالَتْ اسْمَاءُ فَيَقُولُ هُوَ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ جَاءَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى فَاجْتَنَبْنَا وَآمَنَّا وَاتَّبَعْنَا فَيَقَالُ نَمَّ صَالِحًا فَقَدْ عَلِمْنَا إِنْ كُنْتُ لَمُؤْمِنًا وَأَمَّا الْمُنَافِقُ أَوْ الْمُرْتَابُ لَا أَدْرِي أَيُّ ذَلِكَ قَالَتْ اسْمَاءُ فَيَقُولُ لَا أَدْرِي سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ شَيْئًا فَقُلْتُ:

ترجمہ: حضرت اسماء بنت ابی بکر سے روایت ہے وہ کہتی ہیں میں رسول اللہ ﷺ کی اہلیہ محترمہ عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس ایسے وقت آئی، جب سورج کہن ہو رہا تھا اور لوگ کھڑے ہو کر نماز پڑھ رہے تھے، کیا دیکھتی ہوں کہ وہ بھی کھڑے ہو کر نماز پڑھ رہی ہیں (یہ دیکھ کر) میں نے کہا کہ لوگوں کو کیا ہو گیا، تو انھوں نے اپنے ہاتھ سے آسمان کی طرف اشارہ کیا اور کہا، سبحان اللہ! میں نے کہا کہ یہ کوئی نشانی ہے؟ تو انھوں نے اشارہ سے کہا کہ ہاں، تو میں کھڑی ہو گئی اور نماز پڑھنے لگی حتیٰ کہ مجھ پر غشی طاری ہونے لگی، اور اپنے سر پر پانی ڈالنے لگی۔ نماز پڑھ کر جب رسول اللہ ﷺ لوٹے تو آپ نے اللہ کی حمد و ثناء بیان کی، اور فرمایا کہ آج کوئی چیز ایسی نہیں رہی جس کو میں نے اپنی جگہ نہ دیکھ لیا ہو حتیٰ کہ جنت اور دوزخ کو بھی دیکھ لیا، اور مجھ پر یہ وحی کی گئی کہ تم لوگوں کی قبروں میں آزمائش ہو گئی دجال جیسی یا اس کے قریب قریب، راوی کا بیان ہے کہ میں نہیں جانتی کہ اسماء نے کونسا لفظ کہا تم میں سے ہر ایک کے پاس اللہ کے فرشتے بھیجے جائیں گے اور اس سے کہا جائے گا کہ تمہارا اس شخص یعنی (محمد ﷺ) کے بارے میں کیا خیال ہے؟ پھر اسماء نے ایماندار کہا یا یقین رکھنے والا کہا مجھے یاد نہیں، بہر حال وہ شخص کہے گا کہ محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں، ہمارے پاس نشانیاں اور ہدایت کی روشنی لے کر آئے، ہم نے اسے قبول کیا اس پر ایمان لائے اور ان کا اتباع کیا۔ پھر اس سے کہہ دیا جائے گا کہ تو نیک بختی کے ساتھ آرام کر، ہم جانتے تھے کہ تو مومن ہے اور بہر حال منافق یا شکی آدمی، اسماء نے کونسا لفظ کہا مجھے یاد نہیں، جب اس سے پوچھا جائے گا تو کہے گا کہ میں کچھ نہیں جانتا، میں نے لوگوں کو جو کہتے سنا وہ میں نے بھی کہہ دیا۔

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا اطباء کے نزدیک اغواء کا تعلق دماغ سے اور غشی کا قلب سے ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک بھی غشی نواقض وضوء سے ہے اور اس میں مراتب بھی ہیں کہ ثقیل ناقض ہے، خفیف نہیں۔

علامہ ابن عابدینؒ نے لکھا: غشی ضعف قلب کی وجہ سے قویٰ محرکہ حساسہ کے تعطل کو کہتے ہیں، قاموس نے اس کو اغماء ہی کی ایک قسم قرار دیا، مگر نہر میں ہے کہ فقہاء غشی و اغماء میں اطباء کی طرح فرق کرتے ہیں یعنی اگر تعطل ضعف قلب کے سبب ہو اور روح کے اس کی طرف سمٹ آنے کی وجہ سے ہو کہ کسی سبب سے وہ اس کے اندر گھٹ رہی ہو اور باہر نکلنے کا راستہ نہ پائے تو یہ صورت تو غشی کی ہے اور اگر دماغ کی جھلیوں میں بلغم وغیرہ کے اجتماع کے سبب سے ہو تو اغماء ہے چونکہ سلب اختیار کی صورت اغماء میں نیند کی حالت سے بھی زیادہ ہوتی ہے تو اغماء ہر حالت میں ناقض وضوء ہوگا، بخلاف نیند کے کہ وہ بعض صورتوں میں ناقض نہیں ہوتی۔

مقصد امام بخاریؒ: حافظؒ نے لکھا ”امام بخاری ان کا رد کرنا چاہتے ہیں جو مطلقاً ہر غشی سے نقض وضوء مانتے ہیں“ یعنی امام بخاری غشی خفیف (ہلکی بے ہوشی) سے نقض وضوء نہیں مانتے، لیکن اشکال یہ ہے کہ امام بخاری نے جو حدیث استدلال میں ذکر کی ہے بظاہر وہ اسی کو غشی غیر مثقل یا ہلکی غشی سمجھتے ہیں، جس میں حضرت اسماء بنت ابی بکر کے ہوش و حواس مختل نہیں ہوئے اور وہ اپنے دل و دماغ کی بے چینی و گھبراہٹ کا علاج سر پر پانی ڈال کر کرتی رہیں، اس صورت میں تو کوئی بھی نقض وضوء کا قائل نہیں، پھر امام بخاری رد کس کا کر رہے ہیں، اگر غشی غیر مثقل کا کوئی درجہ اور مرتبہ ایسا بھی ہے جس میں ہوش و حواس بھی ایک حد تک جاتے رہیں اور پھر بھی نقض وضوء نہ ہو، تب البتہ دوسروں کا رد ہو سکتا تھا مگر اس کی کوئی دلیل امام بخاری نے ذکر نہیں کی، اصل بات یہ ہے کہ غشی اغماء جنون، نشہ وغیرہ سب صورتیں زوال عقل و حواس کی ہیں، اور زوال عقل و اختلال حواس ہی ناقض وضوء ہے جس کو نیند پر قیاس کیا گیا ہے، جس طرح انسان وہاں عقل و اختیار کی حدود سے باہر ہو جاتا ہے، سونے کی حالت میں خروج ریح وغیرہ ناقض نہ ہونے کا کوئی اطمینان نہیں رہتا، اسی طرح بلکہ اس سے بھی زیادہ غفلت مذکورہ بالا صورتوں میں ہو جاتی ہے کیونکہ سونے والے کو تو آسانی سے بیدار بھی کر سکتے ہیں، مذکورہ بالا عوارض میں تو یہ بھی نہیں ہو سکتا بجز اس کے کہ غیر معمولی تدابیر و علاج سے ایسا کیا جائے۔

تفصیل مذاہب: علامہ موفقؒ نے لکھا کہ زوال عقل کی دو قسم ہیں۔ نوم اور غیر نوم، غیر نوم میں جنون، اغماء (بے ہوشی) سکر (نشہ) اور عقل زائل کرنے والی ادویہ کے اثرات شامل ہیں، پس وضوء کے لئے غیر نوم کا یسر و کثیر سبب ہی ناقض ہے اور یہ اجماعی مسئلہ ہے ابن المندرنے کہا کہ علماء کا اس مسئلہ پر اجماع ہے کہ بے ہوشی والے پر وضوء واجب ہے، اور جب سونے والے پر وضوء ہے تو ان صورتوں میں بدرجہ اولیٰ ہونا بھی چاہیے۔ (لامع الدراری ۸۵-۱)

علامہ ابن بطلالؒ نے لکھا کہ حضرت اسماءؓ پر معمولی غفلت تھی کہ جس کو وہ سر پر پانی ڈال کر دور کرتی رہیں اگر شدید اثر ہوتا تو وہ اغماء کی صورت ہوتی جو بالا جماع ناقض وضوء ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے لکھا: حضرت اسماءؓ کا خود اپنے اوپر پانی ڈالنا اس امر کا ثبوت ہے کہ ان کے ہوش و حواس سالم تھے اور اس صورت میں نقض وضوء نہیں ہوتا اور محل استدلال یہ ہے کہ وہ حضور ﷺ کے پیچھے نماز پڑھ رہی تھیں اور آپ کی شان یہ تھی کہ پیچھے کے حالات بھی نماز کے اندر مشاہدہ فرمایا کرتے تھے، جب آپ کا انکار ان کے فعل مذکور پر منقول نہیں ہوا تو معلوم ہوا اس درجہ کی غشی ناقض وضوء نہیں ہے۔ (فتح الباری ۲۰۲-۱)

مذکورہ بالا تصریحات شاہد ہیں کہ اغماء جنون وغیرہ کے ناقض وضوء ہونے پر سارے ائمہ مجتہدین متفق ہیں، کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۵۷-۱ سے بھی یہی بات ثابت ہے تو اس سے یہ بات خود بخود منہمک ہو گئی کہ امام بخاری کا مسئلہ الباب میں کوئی الگ مسلک نہیں ہے بلکہ وہ جمہور کے ساتھ ہیں، اور اجماع کے خلاف نہیں ہیں۔

ابن حزم کا مذہب: البتہ اس مسئلہ میں اپنی افتاد طبع کے موافق ابن حزم سب کے خلاف ہیں اور انھوں نے حسب عادت بڑے شد و مد سے

یہ دعویٰ کر دیا کہ اس بارے میں اجماع کا دعویٰ سراسر باطل ہے اور اغناء وغیرہ کو نوم پر قیاس کرنا بھی غیر صحیح ہے پھر کہا کہ یہ سب لوگ بالاتفاق کہتے ہیں کہ غشی، اغناء وغیرہ کی وجہ سے احرام، صیام، اور اس کے کئے ہوئے سارے عقود صحیح رہتے ہیں ان میں سے کوئی بھی باطل نہیں ہوتا تو وضو کا بطلان بغیر کسی نص صریح کے کیسے ہو جائیگا؟ البتہ اس کے خلاف حضور ﷺ کا یہ عمل ثابت ہوا ہے کہ مرض و فاقہ میں آپ نے نماز کے لئے نکلنے کا قصد فرمایا تو اغناء کی صورت ہوگی، پھر جب افاقہ ہوا تو آپ نے غسل فرمایا اس میں حدیث مذکور کی راوی حضرت عائشہؓ نے وضو کا کوئی ذکر نہیں کیا اور غسل صرف اس لئے تھا کہ اس سے نکلنے پر قوت حاصل ہو۔ (المحلی ۲۲۲-۱) معلوم ہوا کہ ابن حزم کے نزدیک غشی، اغناء وغیرہ سے خواہ وہ کیسی ہی مدید و طویل ہو، وضو نہیں جاتا، کیونکہ کوئی نص اس کے لئے نہیں ہے، اور قیاس ان کے یہاں شجر ممنوعہ ہے۔

حافظ ابن حزم کی جواب کی طرف بظاہر کسی نے توجہ کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی، ہمارے نزدیک جس اغناء کا ذکر اوپر حدیث عائشہؓ میں ہے وہ بھی غشی خفیف ہی تھی، جس سے زوال عقل و حواس نہیں ہوا اور اگر وہ صورت غایت ضعف ہی کے سبب تھی، جس کے لئے ابن حزم نے بھی غسل کی تجویز کی ہے، تو بات اور بھی صاف ہو جاتی ہے کہ بعض اوقات ضعف کی زیادتی بھی صورت اغناء معلوم ہوا کرتی ہے، مگر اس میں ہوش و حواس زائل نہیں ہوتے، اور آنحضرت ﷺ کے دل و دماغ کا تو کہنا ہی کیا، ان کے بارے میں تو معمولی درجہ کے زوال عقل و حواس کا تصور بھی مناسب نہیں اور جب ایسا نہیں تو اس سے استدلال بھی صحیح نہیں۔

ممکن ہے امام بخاری نے ظاہر یہ ہی کی تردید کی ہو کہ غشی مثقل کے ناقض وضو ہونے کے بارے میں تو کسی کو نص صریح نہ ہونے کی وجہ سے تردد ہونا ہی نہ چاہیے کہ وہ اجماع و قیاس دونوں سے مستند ہے، البتہ غشی خفیف میں بعض احادیث کی وجہ سے تردد ہو سکتا ہے تو اس کے ناقض وضو ہونے کے قائل ہم بھی نہیں ہیں، اور نہ کوئی عاقل واقعہ شریعت ہو سکتا ہے اور حدیث اسماء سے یہ اشارہ کر دیا کہ جہاں اور بھی اغناء وغیرہ کی صورت مذکور ہے، وہاں بھی ایسی ہی غشی خفیف مراد ہے۔ واللہ اعلم و علمہ اتم و احکم

افادات انور: قوله فحمد الله والى عليه:- فرمایا یہ خطبہ کسوف کا تھا، جو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سنت ہے، امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ کسوف کے لئے کوئی خطبہ مسنون نہیں ہے اور آنحضرت ﷺ سے جو خطبہ مذکورہ مروی ہے وہ وقتی داعیہ و ضرورت کے ماتحت تھا، پھر فرمایا کہ ان امور کا تعلق مراحل اجتہاد سے ہے اس لئے مجتہدین کو اپنی صوابدید کے موافق فیصلہ کرنے کا حق حاصل ہے۔

قوله الا قد رايته:- فرمایا:- روایت اور علم میں فرق ہے، تم ہزاروں چیزوں کا مشاہدہ دن رات کرتے ہو مگر بیشتر چیزیں وہ ہوتی ہیں جن کی حقیقت کا علم یا ادراک نہ تمہیں نہیں ہوتا، لہذا روایت سے صرف علم پر بھی استدلال صحیح نہیں، چہ جائیکہ علم محیط پر۔ علم محیط یا علم غیب کلی کی بحث اپنے موقع پر مکمل و مفصل آئے گی، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

بَابُ مَسْحِ الرَّأْسِ كُلِّهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَقَالَ ابْنُ
الْمُسَيَّبِ الْمَرْأَةُ بِمَنْزِلَةِ الرَّجُلِ تَمْسَحُ عَلَى رَأْسِهَا وَسُئِلَ مَالِكٌ
أَيُّ جِزْيَةٍ أَنْ يَمْسَحَ بَعْضُ رَأْسِهِ فَأُخْتُجَ بِحَدِيثِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ:

(پورے سر کا مسح کرنا:۔ "کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "اپنے سروں کا مسح کرو"۔ اور ابن مسیب نے کہا کہ سر کا مسح کرنے میں عورت مرد کی طرح ہے، وہ بھی اپنے سر کا مسح کرے، امام مالک سے پوچھا گیا کہ کیا کچھ حصہ سر کا مسح کرنا کافی ہے؟ تو انھوں نے دلیل میں عبد اللہ ابن زید کی حدیث پیش کی۔)

(۱۸۳) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُسُفَ قَالَ أَنَا مَالِكٌ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَحْيَى الْهَمْدَانِيِّ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ وَهُوَ جَدُّ عُمَرَ وَبْنِ يَحْيَى اسْتَطِيعَ أَنْ تُرِينِي كَيْفَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ضَا فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ زَيْدٍ نَعَمْ فَذَعَا بَعَا وَفَارَعَ عَلَى يَدِهِ فَغَسَلَ يَدَهُ مَرَّتَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ ثُمَّ مَضَمَضَ وَاسْتَشْرَفَ ثَلَاثًا ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا ثُمَّ غَسَلَ يَدَيْهِ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ ثُمَّ مَسَحَ رَأْسَهُ بِيَدَيْهِ فَأَقْبَلَ بِهِمَا وَادْبَرَ بَدَأَ بِمَقْدَمِ رَأْسِهِ حَتَّى ذَهَبَ بِهِمَا إِلَى الْقَهَاةِ ثُمَّ رَدَّهُمَا إِلَى الْمَكَانِ الَّذِي بَدَأَ مِنْهُ ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ:

ترجمہ: ایک آدمی نے (جو عمرو بن یحییٰ کے دادا ہیں، یعنی عمرو بن ابی حسن نے) عبد اللہ ابن زید سے پوچھا کہ کیا آپ مجھے دکھا سکتے ہیں کہ رسول اللہ کس طرح وضو کیا کرتے تھے؟ عبد اللہ ابن زید نے کہا کہ ہاں! تو انھوں نے پانی کا برتن منگوا یا۔ پانی پہلے اپنے ہاتھوں پر ڈالا، دو مرتبہ ہاتھ دھوئے، پھر تین مرتبہ کلی کی، تین مرتبہ ناک صاف کی، پھر تین دفعہ چہرہ دھویا، پھر کہنیوں تک دونوں ہاتھ دو دو مرتبہ دھوئے، پھر اپنے دونوں ہاتھوں سے سر کا مسح کیا، جس میں اقبال وادبار کیا یعنی مسح سر کے سامنے کے حصے سے شروع کیا پھر دونوں ہاتھ گدی تک لیجا کر وہیں واپس لائے، جہاں سے (مسح) شروع کیا تھا، پھر اپنے پاؤں دھوئے۔

تشریح: مسح تاس کے بارے میں امام بخاری نے امام مالک کا مسلک اختیار کیا ہے کہ وضوء میں سارے سر کا مسح کرنا فرض ہے، حافظ ابن حجر نے قول ابن المسیب پر لکھا کہ ان کے اثر مذکور کو ابن ابی شیبہ نے ان الفاظ سے موصول کیا: "الرجل والمرأة في المسح سواء" (مرد و عورت مسح کے معاملہ میں یکساں ہیں) اور امام احمد سے نقل ہوا کہ عورت کو مقدمہ اس کا مسح کافی ہے۔ (فتح الباری ۲۰۳-۱)

حافظ نے بہت مختصر راستہ سے لمبی بحثوں کا خاتمہ کر دیا اور بات صحیح و قوی بھی یہی ہے کہ مسح مقدمہ اس یا بقدر چوتھائی سر کے فرض ہے اور سارے سر کا مسح مستحب ہے، پورے سر کے مسح کو فرض اس لئے نہیں کہہ سکتے کہ آنحضرت سے صرف مقدمہ اس کا مسح ثابت ہے، حافظ ابن حجر نے لکھا کہ یہ ثبوت اگرچہ حدیث مرسل سے ہے مگر اس کو دوسرے طریقوں سے قوت حاصل ہو گئی ہے، دوسرے یہ کہ اس باب میں حضرت عثمان سے بھی وضو کا طریقہ بتلانے میں مقدمہ اس ہی کا مسح ثابت ہے اور حضرت ابن عمر سے بھی مسح بعض الرأس پر اکتفا کرنا ثابت ہے، اور کسی صحابی سے اس پر انکار ثابت نہیں ہوا جیسا کہ ابن حزم نے کہا ہے، یہ سب امور ایسے ہیں جن سے مرسل مذکور کی تقویت ہوتی ہے۔ (فتح الباری ۲۰۵-۱)

۱۔ ابو حمزہ (علی بن احمد بن سعید بن حزم) کہتا ہے کہ حضرت ابن عمر سے جو کچھ ہم نے روایت کیا (کہ وہ صرف یا فوخ (چندیا) کا مسح کرتے تھے) اس کا خلاف کسی ایک صحابی سے بھی منقول نہیں ہے اور جن صحابہ غیر ہم سے پورے سر کا مسح منقول ہے وہ دوسروں کی حجت اور ہمارے خلاف اس لئے نہیں کہ ہم سارے سر کے مسح کے بھی منکر نہیں ہیں بلکہ اس کو مستحب کے وجہ میں تسلیم کرتے ہیں اور ہم ان لوگوں سے مطالبہ کرتے ہیں کہ مسح بعض الرأس کے اقتصار پر کسی کی تکبر ثابت کریں تو وہ کسی کو پیش نہیں کر سکتے (مکمل ۲۵۳)

آگے ابن حزم نے حسب عادت امام اعظم اور امام شافعی پر بھی بے وجہ دلیل نکلتے چینی کی ہے جو ان کی "ظاہریت" کے خصوصی نقطہ نظر کا کرشمہ ہے، اور یہاں اس کی تردید بے ضرورت ہے۔ (مؤلف)

بحث و نظر

شرح راس کے مسئلہ پر بحث پر ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ کے متفرق مکرر مفصل و مکمل خصوصی ارشادات ہیں جو حسب ضرورت گنجائش پیش کئے جائیں گے۔

معانی الآثار اور امانی الاحبار کا ذکر

محققین میں سے امام الحدیث المحققین علامہ طحاویؒ نے معانی الآثار میں حسب عادت نہایت کافی و شافی بحث کی ہے، اور اس کی جدید الطبع بے مثال شرح ”امانی الاحبار“ میں بہترین اسلوب و تحقیق سے سات ورق میں حدیثی دلائل و ابحاث جمع کر دیئے گئے ہیں، اگر اس مسئلہ پر مستقل رسالہ لکھا جائے تو ہمارے نزدیک صرف ان سات ورق کا صحیح و معنی خیز ترجمہ کر دیا جائے تو کافی ہے کیونکہ محدث یگانہ محقق و مدقق بے مثال علامہ عینیؒ کی شرح ”مختب الافکار فی شرح معانی الآثار“ اور ”مبانی الاخبار فی شرح معانی الآثار“ نے امانی الاحبار کو حدیثی نقطہ نظر سے عمدۃ القاری و فتح الباری کی سطح پر پہنچا دیا ہے اور جس طرح علامہ عینیؒ نے صحیح بخاری کی شرح ”عمدہ“ لکھ کر شرح بخاری کا حق کا حقد ادا کیا ہے، اسی طرح حدیث نبویؐ کی بے مثال کتاب ”معانی الآثار“ کی ہر دو شروح مذکورہ لکھ کر ساری امت پر احسان عظیم فرمایا ہے، موقوف امانی الاحبار حضرت مولانا محمد یوسف صاحب دام ظلہم العالی کا بھی ہم پر بڑا احسان ہے کہ اس کی خدمت و اشاعت کی طرف توجہ فرمائی، جزا ہم اللہ خیر الجزاء۔

ہماری خواہش ہے کہ امانی الاحبار کے اشتہار میں بھی یہ بات نمایاں ہونی چاہیے کہ اس شرح کا بڑا لماً خذ علامہ عینیؒ کی شروح مذکورہ ہیں، جن کو حضرت مؤلف دام ظلہم نے بڑی سعی و توجہ سے حاصل کیا ہے (مقدمہ امانی الاحبار ۶۵) علامہ موصوف ڈبل شکریہ کے مستحق ہیں کہ ایسی اہم حدیثی کتاب کی بہترین شرح مرتب فرمائی، اور حضرت محقق علامہ عینیؒ کی تحقیقات عالیہ سے بھی ہم کو بہرہ اندوز ہونے کا موقع بہم پہنچایا۔ واللہ الحمد والمنة تفصیل مذاہب: علامہ عینیؒ نے لکھا کہ مسح راس کے بارے میں فقہاء کے تیرہ قول ہیں:-

مالکیہ: مالکیہ کے چھ قول ہیں (۱) ظاہر و مشہور مذہب تو استیعاب کا ہے کہ پورے سر کا مسح فرض ہے (۲) مسح کل کا فرض ہے۔ مگر کچھ حصہ رہ جائے تو معاف ہے (۳) سر کے دو تہائی حصہ کا مسح فرض ہے۔ (۴) ایک تہائی سر کا مسح فرض اور کافی ہے۔ (۵) مقدم راس کا مسح فرض ہے۔ (۶) جتنے حصہ پر مسح کا اطلاق ہو سکے صرف اس قدر فرض ہے۔

شافعیہ: دو قول ہیں:- (۱) اکثر کی رائے یہ ہے کہ ایک بال کے بھی کچھ حصے کا مسح کافی ہے (۲) ابن القاضی نے کہا کہ تین بالوں کا مسح واجب ہے۔ حنفیہ: تین قول ہیں (۱) ظاہر روایت میں بقدر تین انگلیوں کے مسح فرض ہے (۲) یہ مقدار ناصیہ مسح فرض ہے۔ (۳) چوتھائی سر کا مسح فرض ہے، اور تمام سر کا مستحب ہے، یہی قول مشہور ہے۔

حنابلہ: دو قول ہیں (۱) تمام سر کا مسح فرض ہے (۲) بعض سر کا مسح کافی ہے، اور عورت کے بارے میں امام احمدؒ نے فرمایا کہ اس کو سر کے اگلے حصہ کا مسح کر لینا کافی ہے۔

اس کے بعد علامہ عینیؒ نے لکھا کہ ان میں سے امام شافعیؒ کیلئے ان احادیث میں کوئی نص صریح نہیں ہے، جن میں رسول اکرم ﷺ کے وضوء کا حال بیان ہوا ہے، البتہ امام مالک اور ہمارے اصحاب کے لئے ثبوت ملتا ہے۔

امام طحاویؒ کا فیصلہ: آپ نے امام مالک کے لئے چار روایات ذکر کی ہیں، آپ نے لکھا کہ ان سب آثار سے ضرور یہ بات ثابت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے سارے سر کا مسح فرمایا، لیکن ان سب آثار میں کوئی دلیل اس امر کی نہیں ہے کہ یہ سارے سر کا مسح آپ نے بطور فرض کے کیا ہے، پھر ہم نے دیکھا کہ دوسری روایات سے یہ بھی ثابت ہے کہ آپ نے سر کے صرف کچھ حصہ کا مسح فرمایا اس سے ہم یہ سمجھنے پر مجبور

ہوئے کہ آپ نے بعض اوقات فرضِ مسح پر اکتفا فرمایا اور دوسرے اوقات میں فرض و مستحب دونوں کو جمع کر کے دکھلادیا اور اس کی مثال بالکل ایسی ہے کہ حضور ﷺ سے اعضاء وضو کا تین تین بار دھونا بھی ثابت ہے اور دو ایک بار بھی، ہم نے وہاں فیصلہ کیا کہ ایک بار تو فرض ہے اور دو یا تین بار مسنون و مستحب ہے، اور چونکہ چوتھائی سر سے کم کا مسح ثابت نہیں ہے اس لئے ہم نے اس کو تو فرض سمجھا اور پورے سر کے مسح کو مستحب خیال کیا، پھر امام طحاوی نے وہ روایات ذکر کیں، جن سے بعض راس کا مسح ثابت ہے، اس کے بعد امام موصوف نے لکھا کہ یہ بحث تو بطریق آثار و روایات تھی، اب ہم اس مسئلہ پر بہ طریق نظر بھی بحث کرتے ہیں کہ وضوء میں کچھ اعضاء کا دھونا تو فرض ہے اور کچھ کا مسح ہے، جن کا دھونا فرض ہے، ان کے بارے میں سب متفق ہیں کہ پورے اعضاء دھوئے جائیں۔ اب جس عضو کا مسح فرض تھا اس میں اختلاف رائے ہو گیا کہ سارے سر کا کریں یا بعض کا، تو ہم نے دیکھا کہ اس کی نظیر مسحِ خفین ہے اس میں اگرچہ یہ اختلاف ضرور ہے کہ ظاہر خفین پر مسح کریں یا باطن پر، مگر اس امر میں سب متفق ہیں کہ فرضیت مسح بعض حصہ پر کر لینے سے ادا ہو جاتی ہے، یہ کسی نے نہیں کہا کہ موزوں کے تمام حصوں پر مسح فرض ہے، اس سے ہم سمجھے کہ مسح کا معاملہ غسل سے مختلف ہے اور مسح بعض راس کا فرض ہے، باقی سر کا مستحب ہے، یہی قول امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، اور امام محمد بن الحسنؒ کا ہے، اور یہی بات حضور ﷺ کے بعد کے حضرات سے بھی مروی ہے، جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ سے نقل ہوا کہ وہ وضوء میں سر کے اگلے حصے کا مسح فرماتے تھے (معانی الآثار امام طحاوی)

اس سے معلوم ہوا کہ امام طحاوی کا طرز استدلال اور طریق بحث نہایت مستحکم اور بلند مرتبہ ہے، وہ جس طرح اپنے مذہب کے دلائل عقلی و نقلی ذکر کرتے ہیں، اسی طرح دوسرے نظریات کے دلائل بھی سامنے لے آتے ہیں، انھوں نے یہ نہیں کیا کہ صرف اپنے مسلک کے مطابق روایات ذکر کرتے اور دوسروں سے صرف نظر فرمالیتے کہ اس طرح بات ادھوری رہتی ہے جس مسئلہ میں جتنے بھی احادیث و آثار بشرط صحت مل سکتے ہیں، ان سب ہی کے سامنے ہماری گردنیں جھکی ہوئی ہیں، اور ان سب ہی کی روشنی میں جو فیصلہ ہمیں حاصل ہو وہی لائق اتباع ہے خواہ وہ فیصلہ کتنے ہی بڑے امام و مجتہد کے بھی خلاف ہو۔ بقول حضرت شاہ صاحبؒ ہمیں ہر مسئلہ میں حدیث سے فقہ کی طرف آنا چاہیے، یہ طریقہ صحیح نہیں کہ ہم فقہ سے حدیث کی طرف چلیں، اسی زریں اصول پر فقہ حنفی مبنی ہے، جس کا ثبوت موقع بہ موقع آپ کو انوار الباری میں ملتا رہے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

افاداتِ انور: فرمایا: حدیث الباب میں جو راوی نے ”فاقبل بهما وادبر“ کہا ہے اس سے مقصود مسح کی کیفیت بیان کرنا ہے، اور یہ دو حرکتیں ہیں، دوبار مسح نہیں ہے، کیونکہ اسی کے بعد عبد اللہ بن زید کی روایت آرہی ہے، جس میں اقبال وادبار کے ساتھ مرتبہً واحدہ بھی مذکور ہے، معلوم ہوا کہ اقبال وادبار کے ساتھ بھی مسح کو ایک ہی بار سمجھا جاتا تھا، پھر فرمایا کہ جو کیفیت اقبال وادبار کی حدیث سے ثابت ہے، یہی حنفیہ کے یہاں مسح کا مسنون طریقہ ہے، یعنی پہلے سامنے کے حصے سے مسح کرتا ہوا گدھی تک دونوں ہاتھ پہنچائے، پھر ادھر سے مسح کرتا ہوا سامنے تک آجائے، تاکہ پوری طرح سارے سر کا مسح ہو جائے جو مستحب ہے۔

امام نووی کی غلطی

فرمایا کہ امام نووی نے لکھا: یہ لوٹانا ہمارے اصحاب کے نزدیک اس کیلئے ہے جس کے سر پر بال گندھے ہوئے نہ ہوں، (تاکہ بالوں کی دونوں سمت پانی لگ جائے) لیکن جس کے سر پر بال ہی نہ ہوں، یا گندھے ہوئے ہوں تو اس کے لئے مستحب نہیں ہے کیونکہ اس سے کوئی فائدہ نہیں، دوسرے ان حالات میں اگر ہاتھوں کو لوٹا کر لایگا تو وہ دوسرا مسح شمار نہ ہوگا، کیونکہ پانی مستعمل ہو چکا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ توجیہ مذکور قطعاً باطل ہے، کیونکہ ہم بتلا چکے ہیں اقبال وادبار کی غرض استیعاب کا حصول ہے، جس میں بال گندھے ہوئے

اور دوسرے سب برابر ہیں اور پانی کے مستعمل ہونے کی بات بھی اس لئے غلط ہے کہ پانی کو مستعمل صرف اسی وقت کہا جاتا ہے کہ اعضاء سے جدا ہو جائے جو پانی اعضاء پر لگا ہوا ہے وہ مستعمل کہلاتا ہی نہیں۔

حکمت مسح

فرمایا:۔ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کا ارشاد یہ ہے کہ شریعت جب کسی معاملہ میں تخفیف کیا کرتی ہے تو اس کا کوئی نمونہ باقی چھوڑ دیتی ہے تاکہ اصل سے بالکل یہ ہول نہ ہو جائے، جیسے پاؤں دھونے کا حکم موزے پہننے کی حالت میں ساقط ہوا تو اس کی جگہ مسح بطور نمونہ غسل رہ گیا، اسی طرح مسح راس بھی دراصل غسل راس تھا، اس کو تخفیف کر کے ساقط کیا تو اس کا نمونہ و یادگار مسح ہو گیا۔

اس کے بعد ہمارے حضرت شاہ صاحب نے فرمایا:۔ میں ایک دوسری حکمت سمجھتا ہوں کہ حضرت علیؑ سے التریغ والترہیب میں مروی ہے (اگرچہ اس کی سند ضعیف ہے) ”مسح راس اس لئے ہے کہ محشر میں غیر معمولی لمبے وقفہ تک ٹھہرنے کی حالت میں سر کے بال منتشر و پراگندہ نہ ہوں۔“ راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ محشر میں اعضاء وضوء چہرہ، ہاتھ، پاؤں تو آثار وضوء و غسل سے روشن و چمکدار ہوں گے کہ دور سے دیکھے اور پہچانے جائیں گے۔ رہا مسح راس کا اثر تو وہ اس کے حسب حال ہوگا، جس کی طرف اوپر اشارہ ہوا۔ واللہ اعلم۔

اقبال و ادبار کے لغوی معنی

فرمایا:۔ لغوی معنی تو اقبال کے اگلی طرف آنا، اور ادبار کے پچھلی طرف جانا ہے، مگر اس کو روایت حدیث الباب کے اقبال و ادبار کے ساتھ مطابق کرنا درست نہیں، کیونکہ اس سے صورت برعکس ہو جاتی ہے جو غیر مقصود ہے اور درحقیقت راوی نے یہاں ترتیب کی رعایت نہیں کی ہے، اس نے عام محاورہ کے مطابق اقبال کو مقدم کر دیا ہے۔ چنانچہ بخاری ہی میں دوسرے طریق سے روایت ”فادبر بید یہ و اقبل“ بھی ہے۔ جو صحیح صورت واقعہ کا نقشہ کھینچ رہی ہے اور وہ لغوی معنی سے بھی مطابق ہے۔

محی السنہ محدث بغوی شافعی اور حنفی مسلک

امام رازی نے تفسیر کبیر میں اپنے شیخ الشیخ محدث کبیر محی السنہ امام بغوی شافعی صاحب مصابح السنہ سے نقل کیا کہ مسح راس کے مسئلہ میں سب سے زیادہ قوی مذہب امام ابو حنیفہ کا ہے، حضرت شاہ صاحب نے فرمایا ایسے جلیل القدر محدث کے مقابلہ میں ابن ظہیرہ کے اس قول کی کیا اہمیت ہے کہ اس مسئلہ میں اقوی مذہب امام مالک کا ہے جس کو حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے مدارج النبوة میں نقل کیا ہے۔

رفیق محترم حضرت علامہ بنوری عم فیضہم نے ”معارف السنن“ ۱۷۸-۱۷۹ میں یہ بات بڑی کام کی لکھ دی کہ یہ ابن ظہیرہ حنفی علی بن جار اللہ مفتی الحرم الشریف، حضرت شیخ محدث دہلوی کے استاذ ہیں اور یہ وہ محمد بن ظہیرہ قرشی مخزومی شافعی نہیں ہیں جو بڑے درجہ کے محدث گزرے ہیں اور ان کا تذکرہ ذیل طبقات الذہبی حسنی میں ہے ظاہر ہے مذکورہ صراحت و وضاحت کے بعد حضرت شاہ صاحب کا ارشاد بہت گرا نقدر ہو جاتا ہے۔ رحمہم اللہ رحمۃ واسعة

بَابُ غَسْلِ الرَّجُلَيْنِ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

(مُخْنُوں تک پاؤں دھونا)

(۱۸۴) حَدَّثَنَا مُوسَى قَالَ نَأَى وَهَيْبٌ عَنْ عُمَرَ وَ عَنْ أَبِيهِ شَهْدُثُ عُمَرَ وَ بَنِ أَبِي حَسَنٍ سَأَلَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ زَيْدٍ عَنْ وَضُوءِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَعَا بِتَوْرٍ مِنْ مَاءٍ فَتَوَّضَّأَ لَهُمْ وَضُوءَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَكْفَأَ عَلَى يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرِ فَعَسَلَ يَدَيْهِ ثَلَاثًا ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فِي التَّوْرِ فَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ وَاسْتَنْشَرَفَ ثَلَاثَ عَرَفَاتٍ ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فَعَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا ثُمَّ أَوْخَلَ يَدَهُ فَعَسَلَ يَدَيْهِ مَرَّتَيْنِ إِلَى الْمِرِّ فَقَبِلَ ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فَمَسَحَ رَأْسَهُ فَأَقْبَلَ بِهِمَا وَأَدْبَرَ مَرَّةً وَاحِدَةً ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ إِلَى الْكَعْبَيْنِ .

ترجمہ: عمرو بن ابی حسن نے عبد اللہ ابن زید سے رسول اللہ ﷺ کے وضو کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے پانی کا طشت منگوایا اور ان پوچھنے والوں کے لئے رسول اللہ ﷺ کا سا وضو کیا، پہلے طشت سے اپنے ہاتھوں پر پانی گرایا، پھر تین بار ہاتھ دھوئے، پھر اپنا ہاتھ طشت میں ڈالا اور پانی لیا، پھر کلی کی، تاک میں پانی ڈالا، تاک صاف کی تین چلوؤں سے، پھر اپنا ہاتھ طشت میں ڈالا، اور تین مرتبہ منہ دھویا، پھر اپنے دونوں ہاتھ کہنیوں تک دوبار دھوئے، پھر اپنا ہاتھ طشت پر پانی ڈالا اور سر کا مسح کیا، ایک مرتبہ اقبال وادبار کیا، پھر مخنوں تک اپنے دونوں پاؤں دھوئے۔

تشریح: محقق عینی نے لکھا کہ اس باب کی مناسبت باب سابق سے ظاہر ہے (کہ دونوں میں ارکان وضوء کا بیان ہے) اسی طرح ترجمہ الباب سے حدیث کی مطابقت بھی ظاہر ہے۔

بحث و نظر

محقق عینی نے لکھا کہ حدیث الباب کے مباحث بھی تقریباً وہی ہیں جو حدیث سابق میں گذر چکے ہیں، تو رکات ترجمہ طشت ہے، جو ہری نے کہا کہ برتن جس سے پانی پیتے ہیں، در اور دی نے کہا بڑا پیالہ جو طشت جیسا ہوتا ہے، یا ہانڈی جیسا، خواہ وہ پیتل کا ہو یا پتھر کا۔ قولہ الی المرفقین، محقق عینی نے لکھا: مرفق کہنی کو اس لئے کہتے ہیں کہ اس سے تکیہ وغیرہ لگانے میں مدد ملتی ہے۔ قولہ الی الکعبین لکھا کہ کعب وہ ہڈی ہے جو پنڈلی اور قدم کے ملنے کی جگہ ہوتی ہے یعنی ٹخنہ۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ پر نقد

علامہ عینی نے لکھا کہ حافظ نے کعب کے معنی مذکور لکھ کر نقل کیا کہ امام محمد نے امام ابو حنیفہ سے نقل کیا کہ کعب وہ ہڈی ہے جو پاؤں کے اوپر جوتہ کا تسمہ باندھنے کی جگہ ہوتی ہے اور ابن قاسم کے واسطے سے امام مالک سے بھی ایسا ہی منقول ہے۔ لیکن صحیح وہی معنی اول ہے جس کو اہل لغت پہچانتے ہیں، متقدمین نے دوسرے معنی اختیار کرنے والوں کا رد بھی بہ کثرت کیا ہے اور اس بارے میں سب سے زیادہ واضح دلیل حدیث نعمان بن بشیر ہے، جو صف نماز کے وصف میں وارد ہے کہ ہر شخص اپنے کعب کو دوسرے کے کعب سے ملاتا تھا یہ بھی کہا گیا ہے کہ امام محمد نے یہ معنی اس حدیث میں لئے ہیں، جس میں کسی کو نعلین کی جگہ احرام کی حالت میں موزے پہننے پڑیں، تو وہ کعبین یعنی تسمیہ باندھنے کی جگہوں تک دونوں موزوں کو کاٹ لے، تاکہ وہ نعلین کے قائم مقام ہو جائیں (فتح الباری ۲۰۵-۱)

اس پر محقق عینی نے لکھا کہ امام محمد سے جو تفسیر کعب بہ معنی مذکور منقول ہے، وہ صحیح ہے مگر اس کا تعلق صرف احرام کی حالت سے ہے۔ باقی وضوء کے بارے میں کعب کی یہ تفسیر امام محمد سے بھی صحیح نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ کی طرف بھی اس کی نسبت کرنا کسی طرح درست نہیں ہے، انھوں نے بھی کعب کی تفسیر وضوء کے اندر بجز ملتقی القدم والساق یعنی ٹخنہ کے دوسری نہیں کی ہے (عمدہ ۸۲۲-۱)

وضوء کے سنن و مستحبات

وضوء کے فرائض کا ذکر ختم ہوا، بہتر ہے کہ یہاں اس کے اہم سنن و مستحبات کا ذکر مع تعریف سنت و مستحب کر دیا جائے۔
سنت کے معنی: شرعاً وہ عمل سنت کہلاتا ہے جس پر نبی کریم ﷺ نے ہمیشہ عمل کیا ہے، پھر اگر اس کو کبھی بھی ترک نہ فرمایا ہو تو وہ سنت مؤکدہ کہلاتی ہے، اور اگر بعض اوقات ترک بھی فرمایا ہو تو وہ سنت غیر مؤکدہ ہے، اگر ہمیشہ عمل اور عدم ترک کے ساتھ نہ کرنے والے پر آپ نے تکبیر بھی فرمائی ہو تو یہ وجوب کی دلیل بن جاتی ہے۔

سنت کا حکم: یہ ہے کہ اگرچہ فرض و واجب کے درجہ میں نہ سہی تاہم ہر مومن سے اس کا مطالبہ ہے، کیونکہ اس طریق سنت کو زندہ رکھنا ہم سے مطلوب ہے۔ حق تعالیٰ نے فرمایا: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا، اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے۔ علیکم بسنتی، اور من ترک سنتی لم یئل شفاعتی اس طریقہ کو زندہ و قائم رکھنا عمل ہی پر موقوف ہے، اسی لئے ترک پر دنیا میں مستحق ملامت ہوگا، اور آخرت میں شفاعت سے محروم ہوگا، البتہ سنت غیر مؤکدہ کے ترک پر نہ مستحق ملامت ہوگا نہ گنہگار ہوگا۔ اور اس کے فعل پر ثواب پائے گا، ہر نماز کے وقت باوجود با وضوء ہونے کے نیا وضوء کرنا یا اعضاء وضوء کو مکرر دھونا وغیرہ یہ سنن غیر مؤکدہ ہیں۔

سنن وضوء: (۱) وضوء سے پہلے نیت کرنا یعنی دل سے طاعت و تقرب الی اللہ کا قصد کرنا، زبان سے الفاظ نیت ادا کرنا نہ کسی حدیث صحیح یا ضعیف سے ثابت ہے اور نہ کسی امام مذہب سے منقول ہے، اور نیت حنفیہ کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے، جس کی طرف علامہ کرنی کے اس قول سے اشارہ ملتا ہے کہ ”بغیر نیت کے وہ وضو نہیں ہوتا جس کا شریعت نے حکم کیا ہے اور نیت نہیں کرے گا تو برا کرے گا، خطا کرے گا اور خلاف سنت کا ارتکاب کرے گا۔“

دوسرے تینوں ائمہ مجتہدین کہتے ہیں کہ بغیر نیت کے وضوء ہی صحیح نہ ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ وضوء عبادت ہے، اور کوئی عبادت بغیر نیت کے صحیح نہیں ہو سکتی، بخاری کی حدیث ہے ”انما الاعمال بالنية“ ہمارے مشائخ جواب میں کہتے ہیں کہ وضوء کا عبادت اور عبادت کا بغیر نیت صحیح نہ ہونا تو ہمیں بھی مسلم ہے لیکن کلام اس میں نہیں ہے، بلکہ زیر بحث امر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بغیر نیت وضوء کرے تو گو اس کا وضوء عبادت نہ شمار ہوگا اور اس کا ثواب بھی نہ پائے گا، مگر وہ وضوء بہ لحاظ شرط، صلوٰۃ ہونے کے بھی معتبر ٹھہرے گا یا نہیں؟ حدیث میں چونکہ کوئی ایسی صراحت نہیں ہے کہ جو وضوء شرط نماز ہے، اس میں معنی شرطیت کا تحقق اس وقت تک نہ ہوگا کہ وہ عبادت بھی نہ بن جائے، اس لئے ہم نے وضوء کو بقیہ شرائط نماز پر قیاس کر لیا، جن میں نیت کی شرط کسی کے نزدیک بھی نہیں ہے، جیسے ستر عورت وغیرہ شرائط۔

(۲) وضوء سے پہلے ذکر اسم اللہ، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کا تسمیہ وضوء کے وقت حسب روایت طبرانی بسم اللہ و الحمد لله تھا۔ ظاہر یہ اس کو واجب کہتے ہیں۔

(۳) ابتداء وضوء میں تین بار پہنچوں تک ہاتھ دھونا (۴) مسواک کرنا یہ بھی سنت مؤکدہ ہے اور یہ سنت وضوء کی ہے نماز کی نہیں۔ البتہ اگر مسواک کے وقت دانتوں سے خون نہ نکلتا ہو تو نماز کے لئے مستحب ہے، جس طرح دانتوں کی زردی دور کرنے، منہ کی بودور کرنے اور قرأت قرآن مجید کے لئے مستحب ہے، اور مستحب یہ ہے کہ منہ کے داہنے حصہ سے بائیں طرف کو دانتوں کی چوڑائی میں تین بار، تین پانی کے ساتھ مسواک کو چلائے، لمبائی میں نہیں، اور مسواک کی لکڑی نرم ہو، خشک و سخت نہ ہو، گرہوں والی بھی نہ ہو، اور اس کو استعمال سے پہلے دھو لینا بھی مستحب ہے مسواک کو چونسا یا لیٹ کر مسواک کرنا اچھا نہیں ہے۔ (۵) کلی کرنا (۶) ناک میں پانی پہنچانا (۷) گھنی داڑھی کا خلال کرنا

(۸) انگلیوں کا خلال کرنا (۹) ہر عضو کو دو یا تین بار دھونا (۱۰) پورے سر کا مسح کرنا (۱۱) کانوں کا مسح کرنا (۱۲) ترتیب مذکورہ آیت کا لحاظ رکھنا (۱۳) پے در پے اعضا کا دھونا۔ (۱۴) مسح راس کو سامنے کے حصہ سے شروع کرنا (۱۵) ہاتھ پاؤں کے دھونے میں انگلیوں کی طرف سے شروع کرنا۔ حضرت شاہ صاحب فرمایا کرتے تھے کہ آیت میں الی المرافق اور الی الکعبین اسی استحباب کی طرف مشیر ہے، شافعیہ کے یہاں اس بارے میں تفصیل ہے کہ اگر کسی برتن میں سے چلو سے پانی لے کر ہاتھ اور پاؤں دھورہا ہے تو اس کے لئے تو مسنون اعضاء کے اگلے حصوں سے شروع کرنا ہے، لیکن اگر دوسرا آدمی وضوء کرانے کیلئے پانی ڈال رہا ہے یا ٹل کی ٹوٹی اور لوٹے کی ٹیٹو سے وضوء کر رہا ہے تو ہاتھوں کے دھونے میں کہنیوں سے شروع کرے اور پاؤں میں ٹخنوں سے نیچے کو دھوئے۔

ہمارے یہاں تفصیل مذکور غالباً اس لئے نہیں ہے کہ دونوں صورتوں میں کوئی خاص فرق نہیں ہے، اور ٹل کی ٹوٹی وغیرہ سے بھی اصابع سے شروع کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے طریق مستحب کو ترک کر دیا جائے، خصوصاً جبکہ بقول حضرت شاہ صاحب ”آیت قرآنی سے بھی اس کے استحباب کی طرف اشارہ مل رہا ہے۔ واللہ اعلم

اوپر کی سب تفصیل اور آنے والی مستحب کی تشریح کتاب الفقہ علی المذہب الاربعہ اور قوانین التشریع علی طریقۃ ابی حنیفہ واصحابہ سے لی گئی ہے۔

معنی مستحب: مستحب، مندوب، تطوع، اور نفل شرعاً سب ایک ہی درجہ کے الفاظ ہیں، ان سے مراد وہ امور ہوتے ہیں جن کو آنحضور ﷺ نے ہمیشہ نہیں کیا، یا کیا ہی نہیں مگر ان کی رغبت دلائی ہے یا ان کی پسندیدگی کا اظہار فرمایا ہے، ایسے امور مستحب کہلاتے ہیں کیونکہ شارع علیہ السلام کو محبوب تھے، مندوب اس لئے کہ ان کا فضل و ثواب بیان فرمایا گیا، نفل اس لئے کہ فرض و واجب سے زائد ہیں، تطوع اس لئے کہ کرنے والا ان کو اپنی ہی طوع و رغبت سے بجالاتا ہے، جب کہ شریعت نے اس پر لازم نہیں کئے تھے۔

حکم مستحب: یہ ہے کہ کرنے پر ثواب ہے اور نہ کرنے پر ملامت نہیں کر سکتے۔

وضوء کے مستحبات: بعض یہ ہیں: (۱) ہر عضو کو دہنی جانب سے دھونے وغیرہ کی ابتداء کرنا، لیکن کانوں کے مسح اور ہتھیلیوں اور رخساروں کے دھونے میں یہ استحباب نہیں ہے، کیونکہ وہ ایک ساتھ دھوئے جاتے ہیں، اسی طرح دونوں کانوں کا مسح بھی ایک ساتھ ہی مستحب ہے (۲) دلك، یعنی اعضاء کو دھوتے وقت ہاتھ سے ملکر دھونا تا کہ پورا عضو اچھی طرح تر ہو جائے اور کوئی جگہ خشک نہ رہ جائے (۳) جن جگہوں میں کھال سمٹی ہوئی ہو اور میل جمع ہو، ان کو بھی اچھی طرح صاف ستھرا کرنا مثلاً آنکھ کے کونے وغیرہ، انگوٹھی ہاتھ میں ہو تو اس کو ہلا کر پانی پہنچانا (۴) غرہ اور تجیل کی رعایت کرنا یعنی چہرے کو سر اور اطراف کی جانب میں زیادہ اہتمام کر کے آس پاس بھی دھونا تا کہ قیامت کے دن چہرے کے ساتھ وہ حصے بھی روشن ہوں، تجیل یہ ہے کہ ہاتھوں اور پاؤں کو کہنیوں اور ٹخنوں سے اوپر تک دھوئے تا کہ وہ حصے بھی روشن و چمکدار ہوں، آنحضرت ﷺ نے غرہ اور تجیل بڑھانے کی رغبت دلائی ہے (۶) اونچی جگہ بیٹھنا تا کہ نیچے کی چھینٹیں نہ پڑیں (۷) ہر عضو کے دھونے وغیرہ کے وقت شہادتین پڑھنا اور ہر عضو کی الگ دعائیں بھی مانور ہیں (۸) حالت وضوء میں استقبال قبلہ (۹) بے ضرورت باتیں نہ کرنا (۱۰) دونوں پاؤں کے تلوے بائیں ہاتھ سے دھونا۔ وغیرہ۔

بَابُ اسْتِعْمَالِ فَضْلِ وَضُوءِ النَّاسِ وَامْرَاجِرِ بْنِ

عَبْدِ اللَّهِ أَهْلَهُ أَنْ يَتَوَضَّعُوا بِفَضْلِ سِوَاكَهِ

(لوگوں کے وضوء کا بچا ہوا پانی استعمال کرنا۔ "جریر بن عبد اللہ نے اپنے گھر والوں کو حکم دیا تھا کہ وہ ان کے مسواک کے بچے ہوئے پانی سے وضوء کر لیں یعنی مسواک جس پانی میں ڈوبی رہتی تھی، اس پانی سے گھر کے لوگوں کو وضوء کرنے کے لئے کہتے تھے۔"

(۱۸۵) حَدَّثَنَا إِدْمُ قَالَ ثَنَا شُعْبَةُ قَالَ ثَنَا الْحَكَمُ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جُحَيْفَةَ يَقُولُ خَرَجَ عَلَيْنَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَلْهَا جِرَّةً فَأَتَى بِوَضُوءٍ فَتَوَضَّعَ فَجَعَلَ النَّاسُ يَأْخُذُونَ مِنْ فَضْلِ وَضُوءِهِ فَيَتَمَسَّحُونَ بِهِ فَصَلَّى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظُّهْرَ رُكْعَتَيْنِ وَلَعَصْرَ رُكْعَتَيْنِ وَبَيْنَ يَدَيْهِ عَنَزَةٌ وَقَالَ أَبُو مُوسَى دَعَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَقَدْحٍ فِيهِ مَاءٌ فَغَسَلَ يَدَيْهِ وَرَجَّهَهُ فِيهِ وَمَجَّ فِيهِ ثُمَّ قَالَ لَهُمَا اشْرَبَا مِنْهُ وَأَفْرِغَا عَلَى وُجُوهِكُمَا وَنَحْرِكُمَا:

(۱۸۶) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ ثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ سَعْدٍ قَالَ ثَنَا أَبِي عَنْ صَالِحِ بْنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الرَّبِيعِ قَالَ وَهُوَ الَّذِي مَجَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي وَجْهِهِ وَهُوَ غُلَامٌ مِّنْ بَنِيهِمْ وَقَالَ عُرْوَةُ عَنِ الْمُسَوَّرِ وَغَيْرِهِ يُصَدِّقُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا صَاحِبَهُ وَإِذَا تَوَضَّعَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَأَنَّ دُورًا يَقْتَتِلُونَ عَلَى وَضُوءِهِ:

(۱۸۷) حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ يُونُسَ قَالَ حَدَّثَنَا خَاتِمُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْجَعْدِيِّ قَالَ سَمِعْتُ السَّائِبَ بْنَ يَزِيدَ يَقُولُ ذَهَبَتْ بِي خَالَتِي إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ ابْنَ أُخْتِي وَقَعَ فَمَسَحَ رَأْسِي وَدَعَا لِي بِالْبَرَكَةِ ثُمَّ تَوَضَّعَ فَشَرِبْتُ مِنْ وَضُوءِهِ ثُمَّ قُمْتُ خَلْفَ ظَهْرِهِ فَنَظَرْتُ إِلَى خَاتِمِ النُّبُوَّةِ بَيْنَ كَتِفَيْهِ مِثْلَ زُرِّ الْحَجَلَةِ:

ترجمہ: حضرت ابو جحیفہ کہتے ہیں کہ ایک دن رسول اللہ ﷺ ہمارے پاس دوپہر میں تشریف لائے تو آپ کے لئے وضوء کا پانی لایا گیا، آپ نے وضوء فرمایا، تو لوگ آپ کے وضوء کا بقیہ پانی لینے لگے اور اسے اپنے بدن پر پھیرنے لگے، پھر آپ نے ظہر کی دو رکعتیں پڑھیں اور عصر کی دو رکعتیں پڑھیں، اور آپ کے سامنے آڑ کے لئے ایک نیزہ گڑا ہوا تھا۔ اور ایک دوسری حدیث میں ابو موسیٰ کہتے ہیں کہ آپ نے ایک پیالہ منگوا یا جس میں پانی تھا، اس پیالہ میں آپ نے دونوں ہاتھ اور منہ دھویا، اور اس میں کلی فرمائی، پھر ان دونوں سے فرمایا، تم اس کو پی لو، اور اپنے چہروں اور سینوں پر ڈال لو۔

ترجمہ ۱۸۶: محمود بن الربیع نے خبر دی، ابن شہاب کہتے ہیں کہ محمود وہی ہیں کہ جب وہ چھوٹے تھے رسول اللہ ﷺ نے ان کے کنوئیں کے پانی سے، ان کے منہ میں کلی کی تھی، اور عروہ نے اسی حدیث کو مسور وغیرہ سے روایت کیا ہے اور ہر ایک راوی ان دونوں میں سے ایک دوسرے کی تصدیق کرتا ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ وضوء فرمایا کرتے تھے تو آپ کے وضوء کے پانی پر صحابہؓ جھگڑنے کے قریب ہو جایا کرتے تھے۔

ترجمہ (۱۸۷): سائب بن یزید کہتے تھے کہ میری خالہ مجھے نبی کریم ﷺ کی خدمت میں لے گئیں اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میرا بھانجا

بیمار ہے، تو آپ نے میرے سر پر ہاتھ پھیرا اور میرے لئے برکت کی دعاء کی، پھر آپ نے وضو کیا اور میں نے آپ کے وضوء کا پانی پیا (یعنی جو پانی آپ نے وضوء کے لئے استعمال فرمایا میں نے وہ پی لیا) پھر میں آپ کی پس پشت کھڑا ہو گیا اور میں نے مہر نبوت دیکھی جو آپ کے مونڈھوں کے درمیان تھی، وہ ایسی تھی جیسی چھپر کھٹ کی گھنڈی یا کبوتر کا انڈا:-

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:- امام بخاریؒ بھی ماء مستعمل کو طہر مانتے ہیں، اور امام اعظمؒ سے بھی قوی روایت طہارت ہی کی ہے، شیخ ابن ہمام اور ابن نجیم نے کہا کہ عراقیین سب ہی نے امام صاحب سے نجس ہونے کی روایت کا انکار کیا ہے حالانکہ میرے نزدیک یہی حضرات امام صاحب کے مذہب کی نقل میں زیادہ محتاط و متثبت ہیں اور علماء ماوراء النہر نے روایت مذکورہ کو نقل کیا ہے، غرض یہ روایت نہایت ضعیف ہے، جس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ سلف میں سے کسی نے بھی ماء مستعمل کے ساتھ نجاسات کا معاملہ نہیں کیا ہے البتہ اس میں شک نہیں کہ وضوء وغیرہ طہارت کے موقع پر اس سے بچنا اور احتراز کرنا شریعت کو مطلوب ہے، چنانچہ طحاوی شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے لا یغتسل احدکم فی الماء الدائم وهو جنب (نبی کریم ﷺ نے فرمایا:- کوئی جنبی شخص رکے ہوئے پانی میں غسل نہ کرے) سوال ہوا کہ پھر کس طرح کرے تو حضرت ابو ہریرہؓ (راوی حدیث) نے کہا کہ پانی کے برتن میں سے لے لے کر غسل کرے۔ یہ اسی لئے بتلایا گیا کہ ماء مستعمل کا استعمال لازم نہ آئے۔ اسی طرح میرے نزدیک حضور ﷺ کی ممانعت عورت کے وضوء سے بچے ہوئے پانی کے متعلق بھی ہے کہ عورتیں بیشتر زیادہ احتیاط نہیں کرتیں، اور لا اہالی پن کرتی ہیں، جس کی تفصیلی وجہ آگے بھی آئے گی، انشاء اللہ تعالیٰ۔

خلاصہ یہ کہ ماء مستعمل پاک ہے، کوئی دلیل اس کی نجاست کی نہیں ہے البتہ اس سے احتراز ضرور مطلوب ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کے ارشاد کی تشریح

علامہ محقق ملا علی قاریؒ نے شرح القایہ ۱۸-۱ میں لکھا کہ ”امام صاحبؒ سے جو روایت ماء مستعمل کے طاہر غیر طہور ہونے کی مروی ہے وہی زیادہ قرین قیاس ہے اور اسی کو محققین مشائخ ماوراء النہر وغیرہم نے اختیار کیا ہے وہی طاہر روایت ہے اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔“

اس سے یہ بات صاف اور واضح ہو گئی کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے جو علماء ماوراء النہر سے نقل روایت نجاست کا ذکر کیا ہے۔ ان سے مراد بعض علماء ہیں سب نہیں، اور ان میں سے محققین نے روایت طہارت ہی کو راجح سمجھ کر اختیار کیا ہے، علامہ موصوف نے بھی شروع میں تقریباً وہی بات لکھی ہے جو ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمائی، لکھا کہ ”مشائخ عراق نے ائمہ ثلاثہ (امام اعظم، امام احمد و امام شافعی) کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ثابت کیا کہ ماء مستعمل طاہر غیر طہور ہے، لیکن مشائخ ماوراء النہر نے اختلاف ثابت کیا ہے کیونکہ امام صاحب سے اختلاف روایات ہے اور نجاست کا قول بھی روایت کیا گیا ہے۔ آگے اس روایت کے مرجوح ہونے کو علامہ نے مندرجہ بالا روایت سے ظاہر فرمایا۔ واللہ اعلم۔ ہدایہ میں امام شافعی کو امام مالک کے ساتھ لکھا ہے، حالانکہ ان کا قول جدید امام صاحب و امام احمد کے ساتھ ہے۔

تفصیل مذاہب: محقق عینیؒ نے لکھا:- امام صاحب سے تین روایات ہیں، امام ابو یوسف نے نجاست خفیفہ کی، حسن بن زیاد نے نجاست غلیظہ کی، اور امام محمد و زفر نے طاہر غیر طہور کی روایت کی ہے اور یہ آخری قول ہی محققین مشائخ ماوراء النہر کا بھی مختار ہے۔ محیط میں اسی کو اشہر و اقیس کہا (یعنی سب سے زیادہ مشہور اور قرین قیاس) مفید میں اس کو صحیح کہا، اسحاقی نے کہا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ قاضی خان نے کہا کہ نجاست غلیظہ والی روایت شاذ اور غیر ماخوذ ہے۔

اس سے ابن حزم کا بھی رد ہو گیا، جس نے لکھا کہ امام ابو حنیفہ سے صحیح روایت نجاست کی ہے، عبد الحمید قاضی نے کہا:- ”مجھے پوری امید ہے کہ نجاست کی روایت امام ابو حنیفہ درجہ ثبوت کو نہیں پہنچی۔“

امام شافعیؒ کے نزدیک بھی قول جدید میں طاہر غیر طہور ہے، امام مالک کے نزدیک ماء مستعمل طاہر بھی ہے اور طہور بھی، اور یہی قول نخی حسن بصری، زہری، ثوری اور ابو ثور کا بھی ہے۔
(عمدة القاری ۸۲۲-۱)

موفق نے کہا کہ ظاہر مذہب (امام احمدؒ) یہ ہے کہ ماء مستعمل رفع حدث میں طاہر غیر مطہر ہے، یہی قول اوزاعی کا ہے اور امام ابو حنیفہ کا بھی مشہور قول یہی ہے، امام مالک سے ایک روایت اور ظاہر مذہب امام شافعیؒ کا بھی یہی ہے، اور امام احمد سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ وہ طاہر مطہر ہے، اسی کے قائل اہل ظاہر ہیں، اور دوسری روایت امام مالک سے اور دوسرا قول امام شافعیؒ کا بھی یہی ہے (لامع ۸۶-۱)

بحث و نظر

مقصد امام بخاری: حافظ ابن حجرؒ نے لکھا:۔ ان احادیث سے امام بخاری کا مقصد اس کے خلاف استدلال کرنا ہے جو ماء مستعمل کو نجس کہتا ہے، اور یہ قول ابو یوسف کا ہے امام شافعیؒ نے اپنی کتاب الام میں امام محمدؒ سے نقل کیا کہ امام ابو یوسف نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا لیکن پھر اسی کو دو ماہ کے بعد اختیار کر لیا۔

مناسبت ابواب: حافظ یحییٰ نے لکھا کہ دونوں باب میں مناسبت ظاہر ہے کہ سابق میں صفت وضوء کا بیان تھا، اور اس میں وضوء سے بچے ہوئے پانی کا حکم بیان ہوا ہے۔

عدم مطابقت ترجمہ: محقق یحییٰ نے لکھا:۔ ترجمہ الباب سے اثر جریر کو کوئی مطابقت نہیں ہے، کیونکہ ترجمہ میں وضوء سے بچے ہوئے پانی کا ذکر تھا اور اثر مذکور میں مسواک والے پانی سے وضوء کا حکم ہے۔

ابن التین وغیرہ کی توجیہ: علامہ یحییٰ نے مزید لکھا کہ اگر فعل مسواک سے حسب قول ابن التین وغیرہ وہ پانی مراد لیں جس میں مسواک کو نرم کرنے کیلئے تر کیا جاتا ہے، تب بھی ترجمہ سے کوئی مناسبت نہیں ہوگی، کیونکہ وہ بھی فضل وضوء نہیں ہوا۔ اور اگر وہ پانی مراد لیں جس میں وضوء کرنے والا، مسواک کرنے کے بعد اس کو ڈبو دے، تو وہ بھی ترجمہ کے بالکل مناسب نہیں، کیونکہ وہ بھی فضل وضوء نہیں کہا جاسکتا۔

حافظ ابن حجرؒ کی توجیہ: آپ نے لکھا:۔ بخاری کا مقصد یہ ہے کہ جریر کے فعل مذکور سے پانی میں کوئی تغیر نہیں آیا، اسی طرح پانی کے صرف استعمال کرنے سے بھی اس میں کوئی تغیر نہیں آتا، لہذا اس سے طہارت حاصل کرنا ممنوع نہ ہوگا۔

علامہ یحییٰ نے توجیہ مذکور پر نقد کیا کہ جس کو کلام نہی کا ادنیٰ ذوق بھی ہوگا وہ ایسی بات مذکورہ اثر و ترجمہ کی مطابقت کے بارے میں نہیں کہہ سکتا۔ حافظ ابن حجرؒ نے بھی یہ اعتراف کیا ہے کہ بخاری کا اس باب میں اثر مذکور کو لانا اشکال سے خالی نہیں اور اس کے لئے یہ جواب بھی ذکر کیا ہے ”سواک مطہرة الفم ہے“ جب وہ (منہ کو پاک کر کے) پانی میں ڈال دی گئی، تو اس کے ساتھ تھوڑا سا لگا ہوا ماء مستعمل بھی پانی میں شامل ہو گیا، اور پھر اسی سے وضوء کیا گیا، اس طرح مستعمل پانی کا طہارت میں استعمال ثابت ہو گیا، علامہ یحییٰ نے لکھا کہ ایسے جواب کو جریر ثقیل کے ذریعہ کامیابی کے ساتھ تشبیہ دے سکتے ہیں۔
(عمدة ۸۲۳-۱)

امام بخاریؒ کے استدلال پر نظر

حضرت محدث گنگوہی قدس سرہ نے فرمایا:۔ امام بخاریؒ نے جو یہاں مستعمل پانی کے طاہر و مطہر ہونے پر استدلال کیا ہے، وہ اس طرح صحیح ہو سکتا ہے کہ طاہر و طہور میں کوئی فرق نہ ہو، حالانکہ دونوں میں فرق ظاہر ہے، پھر پہلی روایت سے صرف طہارت ثابت ہوتی ہے، جو سب کو تسلیم ہے طہوریت ثابت نہیں ہوتی، دوسری روایت (ابو موسیٰ والی) میں کوئی قربت اداء نہیں ہوئی (یعنی وضوء جس سے پانی کو مستعمل کہا

جاسکے) اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاریؒ اس اعضاء وضوء کے دھونے میں جو بطور قربت و حصول ثواب کیا جائے، اور اس میں جو بغیر اس کے ہو، کوئی فرق نہیں کرتے، اسی طرح چوتھی روایت سے بھی مستعمل پانی کے صرف پینے کا جواز ثابت ہوا، جو مسلم ہے، اس سے وضوء وغیرہ کرنے کا جواز ثابت نہیں ہوا۔ (حاشیہ لامع میں حضرت شیخ الحدیث دام فیضہم نے لکھا کہ بظاہر چوتھی روایت سے مراد حدیث سائب ہے، جو آگے باب بلا ترجمہ کے تحت آرہی ہے، کیونکہ ایسا باب سابق کا تتمہ اور اسی کا جزو ہوا کرتا ہے اور حضرت نے تیسری روایت کا ذکر اس لئے نہیں کیا کہ وہ بھی حدیث اول کی طرح ہے۔

حضرت گنگوہیؒ نے آخر میں یہ بھی فرمایا:۔ حاصل یہ کہ نزاع ماء مستعمل کی طہوریت میں ہے کہ اس سے ایک دفعہ کے بعد پھر بھی طہارت حاصل کی جاسکتی ہے یا نہیں اور امام بخاری نے جو روایات پیش کی ہیں ان سے یہ خاص بات ثابت نہیں ہوتی۔ (لامع الداری ۸۶-۱)

حضرت شاہ صاحبؒ کا ارشاد:

فرمایا:۔ میرے نزدیک امام بخاریؒ کے اس جگہ استدلال طہارت میں بھی نظر ہے اگرچہ یہ مسئلہ اپنی جگہ صحیح اور سب کو تسلیم ہے علماء نے آنحضرت ﷺ کے فضائل کو بھی طاہر کہا ہے، پھر آپ کے استعمال سے بچا ہوا یا گرا ہوا پانی تو بدرجہ اولیٰ پاک ہونا چاہیے لہذا اس سے تو صرف حضور نبوی کے مستعمل پانی کی طہارت ثابت ہوئی، عام اور ہر شخص کے مستعمل پانی کے پاک ہونے پر دلیل کیسے ہوگئی؟! افادات النور: (۱۸۵) قوله الهاجرة:۔ فرمایا:۔ نصف النہار یعنی دوپہر کے وقت کو کہتے ہیں، کیونکہ اس وقت سخت گرمی کے سبب سے لوگ راستہ چلنا چھوڑ دیتے ہیں، اور گھروں میں بیٹھتے ہیں۔

۱۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے یہاں خصائص نبوی کی طرف اشارہ فرمایا ہے، جو سیرت نبوی کا نہایت اہم باب ہے اور مستند خصائص سے واقفیت خصوصاً علماء کے لئے نہایت ضروری ہے، پھر بہت سے خصائص وہ ہیں جو ہر نبی میں پائے گئے ہیں جو خاصہ نبوت ہیں اور بہت سے وہ بھی ہیں جن سے صرف نبی الانبیاء ﷺ ممتاز و سرفراز ہوئے ہیں۔

خصائص کے باب میں غالباً سب سے زیادہ تفصیل و تحقیق سے علامہ سیوطیؒ نے خصائص کبریٰ لکھی ہے جو دو جلدوں میں دائرۃ المعارف حیدرآباد سے بڑی تقطیع کے ۵۶۷ صفحات میں چھپ کر شائع ہوئی ہے، سن طباعت ۱۳۱۹ھ اور ۱۳۲۰ھ ہے، اور اب یہ کتاب نادر و نایاب ہو چکی ہے، ہمارے بہت سے مسائل و نظریات کا تعلق باب خصائص سے ہے، اور جب تک ہر خصوصیت کے بارے میں پوری تحقیق کتاب و سنت اور محققین امت کے اقوال کی روشنی میں نہ ہو جائے، ہم اس کو شرعی مسئلہ، اور اسلامی نظریہ یا عقیدہ کا درجہ نہیں دے سکتے، اور نہ اس حیثیت سے اس کو مابہ النزاع بنا سکتے ہیں یہ بھی تجربہ ہے کہ اگر کسی مسئلہ کی پوری تحقیق و ریسرچ کر لی جائے اور پھر فیصلہ کیا جائے تو کم از کم ایک ملکہ خیال کے لوگوں میں تو اختلاف و نزاع کی صورت ضرور ہی ختم ہو جاتی ہے۔

ناظرین انوار الباری واقف ہو چکے ہیں کہ ہم اکثر اہم مسائل میں حضرت محقق محدث علامہ کشمیری دیوبندیؒ کی تحقیق کو آخری درجہ دیتے ہیں۔ اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ آپ کی نظر قرآن و سنت اور اقوال محققین امت پر پوری طرح حاوی تھی، اور آپ کے فیصلے علی وجہ البصیرت ہوتے تھے، ہم اپنی بساط کے موافق یہ کوشش کرتے ہیں کہ آپ کے فیصلوں کی بنیاد اور مآخذ و مستدلات بھی ناظرین کے سامنے آجائیں، اور اس کی تکمیل دوسرے حضرات اہل علم کریں گے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

اس کے سوا محض اقناعی طریقوں سے احقاق حق، اتمام حجت یا مسلک حق کی نصرت و حمایت، نہ کبھی پہلے کامیاب ہوئی نہ اب ہو سکتی ہے۔ والعلم عند اللہ حضرت علامہ مولانا محمد بدر عالم صاحب دام فیضہم نے ترجمان السنہ جلد سوم میں بہت سے خصائص نبوی تحقیق سے لکھے ہیں، لیکن اس موضوع پر اردو میں بھی مستقل تالیف کی ضرورت ہے اور میرے نزدیک آنحضرت ﷺ کے تذکرہ خصائص میں سب سے پہلی امتیازی خصوصیت اول النہیین فی الخلق و آخر ہم فی البعث کا ذکر ہونا چاہیے، جیسا کہ علامہ سیوطیؒ نے کیا ہے، اس کے ساتھ ہی یہ امر بھی تحقیق میں آجانا چاہیے کہ آپ کی ذات مبارک نہ صرف اول النہیین فی الخلق ہے بلکہ وہی سارے عالم خلق کے لحاظ سے ظہور اول اور حقیقت الحقائق بھی ہے، جس کو حضرت اقدس مجدد صاحبؒ نے مکتوبات میں واضح و ثابت کیا ہے اور دلیل میں حدیث اول ما خلق اللہ نوری پیش کی ہے۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

قوله یاخذون من فضل وضوءہ: اس سے مراد باظہار اعضاء وضوء سے گرنے والا پانی ہے۔

قوله فصلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم: اس سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ آپ ظہر نے وعصر کو ایک وقت میں جمع کر کے پڑھا کیونکہ راوی کا مقصد صرف نبی کریم ﷺ کے افعال کو شمار کرنا ہے چند افعال کو ایک سلسلہ میں بیان کر دیا، اس کا مقصد یہ نہیں تھا کہ نماز کے احوال بیان کرے، جیسے راوی قیامت کی علامات و شرائط بیان کیا کرتے ہیں، حالانکہ وہ سب ایک وقت میں اور ساتھ ہونے والی نہیں ہیں، بلکہ ان کے درمیان طویل طویل مدتیں ہوں گی، غرض محض دو چیزوں کو ایک ساتھ ذکر کرنے سے ان کوئی نفسہ متصل اور ایک ساتھ ہونیوالی نہ سمجھنا چاہیے۔

قوله ومع فیہ الخ علامہ عینی نے لکھا کہ اس کی مطابقت ترجمۃ الباب سے یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے اپنے ہاتھ اور چہرہ مبارک کو برتن کے پانی میں دھویا تو وہ مستعمل ہو گیا، لیکن پھر بھی وہ پاک ہی رہا اور نہ اس کو پینے اور منہ دینے پر مل لینے کو نہ فرماتے۔ محقق عینی نے اس موقع پر یہ بھی لکھا کہ محدث اسماعیلی نے جو کچھ کہا کہ اس میں وضوء کا مسئلہ نہیں ہے بلکہ شفاء مرض کی صورت ہے اور علامہ کرمائی نے لکھا کہ یہ صورت محض یمن و برکت حاصل کرنے کی تھی، تو ان دونوں توجیہات پر حدیث کی مطابقت ترجمۃ الباب سے قائم نہیں ہو سکتی۔ (عمدہ ۸۲۵-۱)

(۱۸۶) قوله کا دوایقتلون الخ: فرمایا:۔ یہ واقعہ صلح حدیبیہ کا ہے (اس موقع پر عروہ ابن مسعود ثقفی نے (جن کو کفار مکہ نے حالات دیکھنے کیلئے بھیجا تھا) قریش مکہ سے جا کر یہ بات کہی تھی کہ صحابہ کرام کو اپنے سردار (رسولوں کے سردار ﷺ) کے اس قدر جان نثار اور مطیع و فرمانبردار ہیں کہ ان کے وضوء کا پانی بھی زمین پر نہیں گرنے دیتے، اور ہر شخص اس کو اس شوق و رغبت سے حاصل کرنے کی سعی کرتا ہے کہ ڈر ہوتا ہے کہیں ان کے آپس میں ہی لڑائی جھگڑے کی نوبت نہ آجائے)

(۱۸۷) قوله فمسح رأسی الخ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ یہ مسح سر پر ہاتھ پھیرنا یا رکھنا خیر و برکت کے لئے ہے جو اب بھی ہمارے زمانہ میں رائج ہے، بڑے اور بزرگ چھوٹوں کے سر پر ہاتھ رکھتے ہیں، اور یہ مسح کتب سابقہ میں بھی مذکور ہے، بلکہ اسی سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام مسح اللہ کہلائے گئے، گویا حق تعالیٰ نے ان کو مسح کیا اور برکت دی، جس سے وہ مسیح ہو گئے اور اسی لئے نزغات شیطانی سے محفوظ ہوئے، غرض یہ مسح تو لغوی معنی سے ہے، اور مسح شرعی دوسرا ہے جس سے تر ہاتھ کسی چیز پر پھیرنا مراد ہوتا ہے، اسی سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ مسح شرعی میں تھوڑے سے مسح سے بھی تعمیل ہو جائے گی، مگر مسح لغوی مذکورہ بالا میں مقصود چونکہ خیر و برکت کا ایصال ہے اس میں زیادتی مطلوب ہوگی مثلاً سر کے سارے ہی حصوں پر ہاتھ پھیرا جائے تو زیادہ اچھا ہے، لہذا مسح راسی اور مسح براسی کا فرق اور و امسحوا برؤسکم

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) ہمارے محدثین کے یہاں بھی حدیث ترمذی اول ماخلق اللہ القلم پر بحث چھڑ گئی ہے، اور محدثین نے قلم کی اولیت کو اضافی اور حضور اکرم ﷺ کی اولیت کو حقیقی قرار دیا ہے، الکوکب الداری علی جامع الترمذی کے حاشیہ ۴۵-۲ میں عبارت ذیل نقل ہوئی ہے:۔

حضرت محدث ملا علی قاری حنفی نے ازہار سے نقل کیا کہ اول ماخلق اللہ القلم، یعنی بعد عرش اور ماء اور روح کے الخ پھر ملا علی قاریؒ نے فرمایا کہ ”ان چیزوں کی اولیت اضافی یعنی ایک دوسرے کے لحاظ سے؟ اور اول حقیقی نور محمدی ہی ہے، جیسا کہ میں نے اس کو اپنی تالیف المورد للمولد میں بیان کیا ہے۔“

حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے: العرف بعدی ۵۱۲ میں قوله ان اول ماخلق اللہ القلم پر فرمایا:۔ بعض روایات میں ان اول المخلوقات نور النبی ﷺ وارد ہوا ہے جس کو علامہ قسطلانی نے مواہب میں بطریق حاکم ذکر کیا ہے پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ترمذی کی حدیث الباب پر حدیث نور مذکور کو ترجیح حاصل ہے اور حضرت شاہ صاحبؒ نے اپنے رسالہ ”ضرب الخاتم علی حدوث العالم“ کی ابتداء اس شعر سے فرمائی۔

تعالی الذی کان ولم یک ماسوی واول ماجلی العماء بمصطفیٰ ﷺ

اسی طرح مزید تحقیق جاری دینی چاہیے، تاکہ ہر مسئلہ ہر نظریہ، ہر عقیدہ زیادہ سے زیادہ وضاحت اور دلائل کی روشنی میں سامنے آجائے ہم نے یہاں بطور نمونہ اوپر کا مسئلہ لکھا ہے، اور اس بارے میں بھی مزید تحقیق اپنے موقع پر آئے گی۔ انشاء اللہ العزیز

اور وامسحوا و مسکم میں فرق اچھی طرح واضح ہو گیا۔

قوله فشریت من وضوئہ الخ فرمایا: ”بظاہر یہ پانی وہ ہے جو وضو کے بعد برتن میں باقی رہا تھا، اعضاء وضو سے گرنے والا پانی نہیں ہے۔“
قوله مثل ذوالحجلہ۔ فرمایا: ”یہ ختم نبوت کی علامت تھی، جس کو ہر راوی بنیا پنے ذہن کی مناسبت کے لحاظ سے کسی چیز کے ساتھ تشبیہ دے کر بیان کیا ہے اس علامت کا پیٹھ پر ہونا اس لئے مناسب تھا کہ مہر سب کے پیچھے اور آخر میں ہوتی ہے جس کے لئے پشت ہی موزوں ہے بخلاف اس نقش کے جو دجال کی پیشانی پر ہوگا، یعنی کاف ریا کا فر لکھا ہوگا، وہ اس لئے کہ اس کا اعلان و اظہار مقصود ہوگا جو چہرہ کے لئے موزوں ہے تاکہ ہر دیکھنے والا اس کو فوراً پڑھ لے۔“

مہر نبوت کی جگہ اور اس کی وجہ: مہر نبوت کو ٹھیک وسط میں نہیں رکھا، بلکہ بائیں جانب مائل رکھا، وہ اس لئے وہ جگہ شیطان کے وسوسے ڈالنے کی ہے جیسا کہ بعض اولیاء کو کشف سے معلوم ہوا کہ شیطان کے ایک سوٹھ ہے، جب وہ کسی کے دل میں وسوسہ ڈالنا چاہتا ہے تو اس کے پیچھے بیٹھ کر اسی سوٹھ سے اس کے دل میں وسوسہ پہنچاتا ہے، حق تعالیٰ نے مہر نبوت سے اسی چیز کو محفوظ فرمادیا، لہذا یہی بائیں جانب دل کے پیچھے کی جگہ اس کے واسطے موزوں ہوئی۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ علامہ عینیؒ نے لکھا: ”مروی ہے کہ مہر نبوت آپ کے دونوں موٹھوں کے درمیان تھی اور یہ بھی کہا گیا کہ بائیں موٹھ سے نفخ پر تھی (موٹھ سے کنارے کی پتلی ہڈی یا اوپر کا حصہ) اس لئے کہ کہا جاتا ہے یہی وہ جگہ ہے جس سے شیطان، انسان کے اندر گھستا ہے، لہذا مہر نبوت اسی جگہ کے لئے موزوں ہوئی کہ آپ کو شیطان اور اس کے وساوس و نزعات سے محفوظ کر دیا گیا۔“

شیطان کس جگہ سے انسان کے دل میں وساوس ڈالتا ہے؟

نیز حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے حق تعالیٰ سے درخواست کی کہ اس کو بدن کے اندر شیطان کے رہنے کی جگہ دکھلا دی جائے تو اس نے اپنے جسم کو شفاف دیکھا کہ اندر کی سب چیزیں باہر سے نظر آئیں، اس وقت شیطان کو مینڈک کی شکل میں لے مہر نبوت کیسی تھی:۔۔۔ محقق عینیؒ نے لکھا کہ جگہ عروسی کو ڈھانکنے والی چادروں کے ساتھ بڑی بڑی خوبصورت گھنٹیاں لٹکی ہوئی تھیں، ان سے تشبیہ دی ہے، اور بعض حضرات نے جگہ سے مراد پرندہ لیا ہے اور بعض روایات میں مثل بیضۃ الحمائم بھی وارد ہے، اس لئے کبوتر کے انڈے سے بھی تشبیہ درست ہے امام بخاری کے استاذ محمد بن عبداللہ نے جگہ کو جگہ فرس سے لیا ہے یعنی گھوڑے کی پیشانی کے سفید ٹکڑے سے تشبیہ دی ہے۔ اس کے بعد محقق عینیؒ نے بہت سی روایات ذکر کی ہیں جن میں مختلف تعبیرات ملتی ہیں، مثلاً رولیت مسلم میں مثل بیضۃ الحمائم بنبہ جسدہ ہے، (کبوتر کا انڈا ہم رنگ جسم مبارک) امام احمد کی روایت میں ہے ”گویا وہ سیاہ ٹکوں کا گھنڈ یا مسوں کا مجموعہ جیسا تھا، دوسری رولیت احمد میں یہ ہے کہ ابورمٹہ بھی کہتے ہیں میں اپنے باپ کے ساتھ حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپ کے موٹھوں پر چھوٹے سیب کا سا ابھار دیکھا میرے والد نے عرض کیا، کیا میں اس کو شکاف دے کر نکال دوں؟ آپ نے فرمایا، اس میں تصرف اس کا طبیب ہی کر سکتا ہے جس نے اس کو پیدا کیا ہے روایت بیہقی میں مثل السلفۃ ہے یعنی غدود جیسے زیادتی، شامل میں بضعہ ناشرة ہے یعنی ابھرا ہوا گوشت کا ٹکڑا، حدیث عمرو بن الخطاب میں ہے کشی ختم بہ (ایسی چیز جس سے مہر کرتے ہیں) تاریخ ابن عساکر میں بندقہ (غلہ) کی طرح ہے، ترمذی میں چھوٹے سیب کی طرح ہے، کتاب المولد لابن عابد میں ہے کہ وہ نور تھا جو چمکتا تھا، تاریخ یسناپور میں ہے کہ وہ گوشت کا غلہ جیسا تھا جس میں محمد رسول اللہ ﷺ لکھا ہوا تھا اور فرمایا کہ وہ گدھی سے قریب تھا۔ حضرت عائشہؓ نے اس کو چھوٹے انجیر مائل بہ سیاہی سے تشبیہ دی۔

حافظ ابن وحید نے لکھا کہ مہر نبوت آنحضرت ﷺ کے دونوں موٹھوں کے درمیان کبوتر کے انڈے کی طرح تھی جس کے اندر کی طرف لکھا ہوا تھا اللہ وعدہ اور اوپر تو جہ حیث اشت فائک منصور وغیرہ (عمدة القاری ۸۲۸-۱) ہم نے بہت سے اقوال اس لئے ذکر کر دیئے ہیں تاکہ مبارک مقدس مہر نبوت سے حتی الامکان تعارف و تقریب ہو سکے۔ واللہ المیر۔

ترمذی شریف میں ہے ”قرآن من کرہ عملہ (اس کو ہر وہ شخص پڑھ لے گا جو دجال کے کاموں سے نفرت کرے گا) مسلم شریف میں ہے ”قرآن کل مسلم (ہر مسلمان اس کو پڑھ لے گا) ابن ماجہ میں ”بقراءہ کل مومن کتاب و غیر کتاب (ہر مومن اس کو پڑھ لے گا خواہ وہ لکھنا پڑھنا جانتا ہو یا نہ جانتا ہو)۔“

مونڈھے کے کنارے پر اپنے دل کے مقابل بیٹھا ہوا دیکھا، اس کی سوڈ مثل چھری سوڈ کے تھی، جس کو بائیں مونڈھے کے اندر سے داخل کر کے دل تک پہنچا کر سو سے ڈالتا تھا، ذکر اللہ کرنے سے وہ پیچھے ہٹتا تھا۔

مہربوت کی حکمت

دوسری عقلی حکمت مہربوت کی یہ ہے کہ حدیث صحیح کی رو سے آنحضرت ﷺ کا قلب مبارک حکمت و ایمان کے خزانوں سے بھرا ہوا ہے، اس لئے اس پر مہر کرنی ضروری تھی، جیسے کوئی ڈبہ مشک یا موتیوں سے بھرا ہوا ہو تو اس کو بند کر کے سر بہ مہر کر دیا کرتے ہیں تاکہ کوئی دشمن وہاں تک نہ پہنچ سکے، غرض مہر شدہ چیز محفوظ بھی جاتی ہے، دنیا والے بھی کسی چیز کو مہر شدہ دیکھ کر اس کے بارے میں پورا اطمینان کرتے ہیں۔

(عمدة القاری ۱۸۲۸)

مینڈک اور چھھر سے تشبیہ: عجب نہیں کہ چھھر کی بڑی تصویر دیکھی جائے تو وہ مینڈک ہی سے مشابہ ہے، اور چھھر کے ہلاکت خیز زہریلے جراثیمی انجکشن سب کو معلوم ہیں، شاید اسی مناسبت سے شیطان کو شکل مذکور میں دکھایا، تاکہ اس کے زہریلے مذہبی شکوک و شبہات کی ہلاکت آفرینی کا تصور کر کے اس سے بچنے کا واحد حربہ ”ذکر اللہ“ ہر وقت ہمارے دل و زبان کا ساتھی ہو۔ واللہ اعلم۔

افادات عینی: آپ نے عنوان استنباط احکام کے تحت لکھا کہ حدیث سے صحت مرض کیلئے تعویذ و عمل طلب کرنے کی برکت یا چھوٹوں کے سر پر ہاتھ رکھنے کا استحباب اور ماء مستعمل کی طہارت بھی معلوم ہوئی اگر شربت من وضوء میں وہ پانی مراد ہو جو اعضاء شریفہ سے وضوء کے وقت گرا تھا۔ امام صاحب پر تفسیر: آخر میں علامہ عینی نے یہ بھی لکھا: حافظ ابن حجرؒ نے کہا کہ ”احادیث مذکورہ امام ابو حنیفہ پر رد کرتی ہیں کیونکہ نجس چیز سے برکت حاصل نہیں کی جاتی۔“

حافظ نے اس رد بعید سے امام صاحب پر تفسیر کا ارادہ کیا ہے۔ رد بعید اس لئے کہ ان احادیث میں صراحۃً کوئی دلیل اس امر کی نہیں ہے کہ فضل وضوء سے مراد اعضاء وضوء سے گرا ہوا پانی ہے اور اگر اس کو تسلیم بھی کر لیں تو اس امر کا کیا ثبوت ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے آنحضرت ﷺ کے اعضاء شریفہ وضوء کے دھلے ہوئے پانی کو بھی غیر طاہر کہا ہے، جبکہ وہ آپ کے پیشاب اور تمام فضلات کو بھی طاہر کہتے ہیں، دوسرے ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ امام صاحب سے نجاست ماء مستعمل کا قول بھی صحت کو نہیں پہنچا، اور نہ حنفیہ کا اس پر فتویٰ ہے۔ اس کے باوجود امام صاحب کے خلاف اس قسم کی غیر ذمہ دارانہ روش کیا مناسب ہے؟! (عمدة القاری ۱۸۲۹)

دوسرا اعتراض و جواب: راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ حافظ نے اس کے بعد بطور تعریض یہ بھی لکھا کہ جس شخص نے ماء مستعمل کو نجس کہنے کی یہ علت بتلائی کہ وہ گناہوں کا دھون ہے اس لئے اس سے بچنا چاہیے، اور اس کے لئے مسلم وغیرہ کی احادیث سے استدلال کیا (جن سے ثابت ہے کہ وضوء کے وقت اعضاء وضوء کے گناہ دھل جاتے ہیں)۔ تو احادیث الباب اس پر بھی رد کرتی ہیں کیونکہ جس چیز سے بچنا چاہیے، اس سے برکت کیسے حاصل ہو سکتی ہے؟! اور نہ اس کو پیا جاسکتا ہے۔ (فتح الباری ۱۸۲۷)

محقق عینی نے اس کے جواب کی طرف شاید اس لئے تعرض نہیں کیا کہ امام صاحبؒ اور امام ابو یوسفؒ سے اگر ایسا منقول بھی ہے تو اس کا تعلق فقہی مسائل اور ظاہر شریعت سے نہیں ہے اس کا تعلق امور کشفیہ اور روحانیت سے ہے دوسرے اس کا بھی وہی جواب سابق ہے کہ جو کچھ بحث ہے عامۃ امت کے ماء مستعمل کے بارے میں ہے اور اس کا تعلق آنحضرت ﷺ کے فضل وضوء سے کسی طرح بھی نہیں ہے اور یہ بات خود علیہ مذکورہ سے بھی ظاہر ہو رہی ہے مگر بے وجہ اعتراض کرنے کا کیا علاج؟! واللہ المستعان۔

مسئلہ مفیدہ: ماء مستعمل کا جو حکم اوپر بیان ہوا، وہ اس وضوء یا غسل کا ہے جو بطور قربت (یعنی بہ نیت ادائیگی نماز وغیرہ کیا گیا ہو اور اگر مستحب

طہارت کے لئے استعمال ہو جیسے وضوء علی الوضوء یا غسل جمعہ وعید وغیرہ تو اس میں دو قول ہیں، ایک یہ کہ اس کا حکم بھی ماء مستعمل فی الحدیث کا ہے، دوسرا یہ کہ وہ طاہر بھی ہے اور طہور بھی، اور اگر محض برودت، نقافت وغیرہ کے لئے استعمال ہو تو اس کے طاہر و طہور ہونے میں کوئی خلاف نہیں ہے۔

بَابُ مَنْ مَضَمَضَ وَاسْتَنْشَقَ مِنْ غُرْفَةٍ وَاحِدَةٍ

(ایک چلو سے کلی کرنا اور ناک میں پانی دینا)

(۱۸۸) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ قَالَنَا خَالِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَنَا عُمَرُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ أَنَّهُ

أَفْرَغَ مِنْ أَلَا نَاءٍ عَلَى يَدَيْهِ فَغَسَلَهُمَا ثُمَّ غَسَلَ أَوْ مَضَمَضَ وَاسْتَنْشَقَ مِنْ كَفَّةٍ وَاحِدَةٍ فَفَعَلَ ذَلِكَ ثَلَاثًا

فَغَسَلَ يَدَيْهِ إِلَى الْبِرْفَقَيْنِ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ مَا أَمْلَأَ وَمَا أَذْبَرَ وَغَسَلَ رِجْلَيْهِ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ثُمَّ

قَالَ هَكَذَا وَضَوَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن زید سے روایت ہے کہ وضوء کرتے وقت انہوں نے برتن سے پہلے اپنے دونوں ہاتھوں پر پانی ڈالا اور انھیں دھویا، پھر منہ دھویا، یا (یوں کہا کہ) کلی کی اور ناک میں ایک چلو سے پانی ڈالا، تین بار ایسا ہی کیا، پھر کہنوں تک اپنے دونوں ہاتھ دو دو بار دھوئے، پھر سر کا مسح کیا، اگلی جانب اور پچھلی جانب کا اور ٹخنوں تک دونوں پاؤں دھوئے، پھر کہا کہ رسول اللہ ﷺ کا وضوء اسی طرح تھا۔

تشریح: اس باب میں امام بخاریؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ کلی اور ناک میں پانی دینے کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ ایک ہی چلو سے دونوں کو ایک ساتھ کیا جائے، اس صورت کو وصل سے تعبیر کرتے ہیں اور دونوں کے لئے الگ الگ پانی لے کر جدا جدا کیا جائے تو یہ فصل کہلاتا ہے، ہم پہلے بتلا چکے ہیں کہ امام بخاریؒ خود بظاہر فصل کو ہی ترجیح دیتے ہیں، اور یہاں باب من کے لفظ سے بھی یہی سمجھا گیا ہے کہ دوسروں کا استدلال بتلایا ہے، جو ان کی نظر میں قابل ذکر ہے اور اس کے لئے دلیل بھی ان کی شرط پر موجود ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: اس بارے میں حنفیہ و شافعیہ کا اختلاف صرف اولویت و افضلیت کا ہے، جواز و عدم جواز کا نہیں ہے، فقہ حنفی کی کتاب بحر میں ہے کہ اصل سنت وصل سے بھی ادا ہو جاتی ہے، اور کمال سنت کی ادائیگی فصل میں ہے، امداد الفتاح شرح نور الایضاح میں بھی اسی طرح ہے۔

فرمایا: ایسی صورت میں جواب کی بھی ضرورت نہیں، تاہم ابن الصمامؒ نے یہ جواب دیا کہ حدیث الباب میں کفۃ واحدة سے مراد یہ ہے کہ کلی و ناک میں پانی دینا ایک ہی ہاتھ سے مسنون ہے، جبکہ دوسرے اعضاء دھونے میں دونوں ہاتھ کی ضرورت و سنیت ثابت ہے۔ لہذا راوی کا مقصد فصل و وصل سے تعرض کرنا نہیں ہے، بلکہ صرف یہ بتلانا ہے کہ وضوء میں کہاں ایک ہاتھ کا استعمال کرنا مسنون ہے اور کہاں دونوں کا۔

بحث و نظر: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: مجھے یہ واضح ہوا ہے کہ حدیث عبداللہ بن زید میں ایک واقعہ کا بیان ہوا ہے اس میں ضرور وصل ہی کا ذکر ہے، کیونکہ ابوداؤد میں بماء واحد (ایک پانی سے) اور ایک روایت میں غرقۃ واحدة (ایک چلو سے) مروی ہے لیکن اس واقعہ خاصہ کا فعل مذکور بطور سنت نہیں تھا، بلکہ پانی کم ہونے کے سبب سے تھا، تین باب کے بعد امام بخاریؒ نے ”باب الغسل و الوضوء من المخصب“ میں بھی عبداللہ بن زید سے غسل یدین کا دو بار ہونا ذکر کیا ہے اور یہاں بھی ایسا ہی ہے، حالانکہ دو بار دھونے کو سنت کسی نے بھی نہیں کہا۔

روایت میں صحابہ کرام کی عادت

فرمایا: عام عادت صحابی کی یہی دیکھی گئی کہ جب کسی نے کوئی واقعہ آنحضرت ﷺ کی زندگی کا مشاہدہ کیا تو اس کو اس طرح بیان

۱۔ حدیث ام عمارہ میں ہے کہ جو پانی حضور ﷺ کے وضوء کے لئے لایا گیا تھا، اس کی مقدار صرف دو حلیہ مدھی (نسائی و ابوداؤد)

فرمادیا جیسے وہ فعل حضور ہمیشہ کرتے تھے، کیونکہ ہر ایک نے جس طرح دیکھا اس کو حضور کا ہمیشہ کا ہی معمول سمجھا اور ایسا سمجھنے کی وجہ بھی تھی کہ سارے صحابہ کو آپ کی خدمت میں طویل زمانے تک رہنا نصیب نہیں ہوا جو جتنے دن رہ سکا اور ان دنوں میں جو جو اعمال آپ کے دیکھے، ان کو حضور کا دائمی معمول سمجھ کر روایت کر دیا، دوسرا معمول نہ ان کے سامنے پیش آیا، نہ اس کی طرف ذہن منتقل ہوا۔

حضرت عبداللہ بن زید نے دیکھا کہ آپ نے ان کے گھر میں وضو فرمایا، اس میں مضمضہ و استنشاق کا وصل کیا اور ذرا عین کو دوبار دھویا تو اسی کو نقل کر دیا، اور اسی کو حضور ﷺ کے وضوء کا دائمی معمول سمجھے۔

جو لوگ ان امور کو نہیں سمجھتے وہ ایسی روایات سے حضور کی عادت و سنت مستمرہ سمجھ لیتے ہیں اور اس کو قاعدہ کلیہ بنا لیتے ہیں وہ یہ نہیں سمجھتے کہ وہ صرف ایک شخص کی اپنے مشاہدہ کے مطابق روایت ہے، ایسا نہیں ہے کہ اس نے بہت سے مختلف اوقات کے وضوء کے مشاہدات کے بعد مسئلہ کو محقق کر کے بیان دیا ہے، جیسا کہ مسئلہ کی تحقیق کرنے والے تمام موافق و مخالف وجوہ کو سامنے رکھ کر ایک بات کہا کرتے ہیں غرض راویوں کا مقصد صرف اپنے اپنے مشاہدات کی حکایت و روایت تھی، مسائل کی تحقیق و تخریج وغیرہ سے ان کو بحث نہ تھی۔ یہ کام فقہاء کا ہے کہ تنقیح مناط کے ذریعہ اصول مدون کرتے ہیں، پھر ان سے فروع نکالتے ہیں، بہت سے لوگ اس امر سے غافل ہیں اس لئے وہ رواۃ کی تعبیرات سے مسائل نکالنا چاہتے ہیں حالانکہ یہ میرے نزدیک بالکل بے معنی بات ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے مزید فرمایا کہ یہی صورت روایت مہر حضرت صفیہؓ اور حدیث استقراض الحیوان بال حیوان میں بھی معلوم ہوتی ہے جس کی تفصیل ان شاء اللہ اپنے موقع پر آئے گی، حضرت مولانا بدر عالم صاحب نے حاشیہ فیض الباری میں لکھا کہ بعید نہیں تطبیق ابن مسعودؓ اور اذانِ محدورہ کی روایات بھی اسی باب سے ہوں۔ واللہ اعلم

غرض صحابہ کرامؓ کی نظر میں نبی کریم ﷺ کا وضوء وہی تھا، جو انھوں نے دیکھا، خواہ ایک ہی بار دیکھا ہو، اور حضرت عبداللہ بن زید کی روایت اگرچہ متعدد و مختلف طرق و سیاق سے مروی ہے، مگر وہ سب ایک ہی واقعہ کی مختلف تعبیرات ہیں، متعدد واقعات نہیں ہیں، کبھی اسی واقعہ کو عبداللہ بن زید ایک سیاق میں بیان کرتے ہیں، اور کبھی اسی کو ان کی والدہ محترمہ ام عمارہ بنت کعب بروایت ابی داؤد و نسائی دوسرے سیاق میں ذکر کرتی ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ کے ارشاد مذکور کی تائید حافظ ابن حجرؒ کی بھی عبارت ذیل سے ہوتی ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی تصریحات

گذشتہ باب الراس کلمہ کے تحت حدیث عبداللہ بن زید کے ضمن میں لکھا: یہاں تو فدعا بما ہے، وہب کی روایت میں جو آئندہ باب میں آرہی ہے فدعا بتور من ماء ہے، اور عبدالعزیز بن ابی مسلمہ کی روایت میں جو باب الغسل فی الخضب میں آرہی ہے۔ انا نارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاخر جناہ ماء فی تور من صفر ہے (اس میں اتنی اور اتنا دونوں طرح روایت ہے) پھر لکھا کہ یہ تور (طشت) مذکور ممکن ہے وہی ہو جس سے حضرت عبداللہ بن زید نے حضور ﷺ کا سا وضو کر کے دکھلایا تھا، ایسی صورت میں تو انہوں نے گویا صورت حال کا نقشہ کمال درجہ پر کھینچ کر دکھا دیا (فتح الباری ۲۰۳-۱)

محقق عینی نے بھی لکھا کہ عبداللہ بن زید سے اس باب میں جس قدر روایات مروی ہیں وہ درحقیقت ایک ہی حدیث ہے (عمدہ ۸۳۰-۱) دلیل حنفیہ: فرمایا: ہمارے لئے صاف اور صریح دلیل حضرت علی و عثمان کے آثار ہیں کہ دونوں نے وضو کر کے لوگوں کو دکھایا اور فرمادیا کہ اسی طرح رسول کریم ﷺ وضو فرمایا کرتے تھے، اور حضرت عثمانؓ کے زمانے میں تو چونکہ کچھ اختلاف کی صورت بھی ہو گئی تھی اس لئے انھوں نے سب لوگوں کو جمع کر کے جو وضوء مسنون کا طریقہ دکھایا، وہ سب سے زیادہ واضح اور آخری فیصلہ ہے، حضرت علی و عثمان سے روایت ایک تو

صحیح ابن السکن میں ہے، جس کو حافظ ابن حجرؒ نے بھی التلخیص الجبر میں نقل کیا ہے اور کوئی کلام اس میں نہیں کیا، اس میں صراحت ہے کہ دونوں نے مضمضہ اور استنشاق الگ الگ کیا، ابو داؤد میں بھی ان دونوں حضرات سے روایات ہیں اور ان میں اگرچہ فصل کی صراحت نہیں ہے، مگر ظاہر ان سے بھی فصل ہی ہو رہا ہے، اور مرجوع درجہ میں وصل کا احتمال ہو سکتا ہے۔

امام ترمذی اور مذہب شافعی

امام ترمذی نے مسئلہ مذکورہ میں امام شافعی کا مذہب حنفیہ کے موافق نقل کیا ہے لکھا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اگر مضمضہ و استنشاق کو جمع کر کے ایک ہاتھ سے کرے گا تو جائز ہے، اور جدا جدا کرے گا تو زیادہ مستحب ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ یہ روایت زعفرانی کی ہے، امام شافعیؒ سے جس کو امام ترمذی نے نقل کیا، اور یہ اس زمانہ کی ہے جب امام شافعیؒ عراق میں تھے، اور امام محمدؒ سے استفادہ علوم کرتے تھے، پھر جب مصر چلے گئے تھے تو دوسرا قول اختیار کر لیا تھا جس کو شوافع میں زیادہ شہرت و قبول حاصل ہے۔

حضرت علامہ بنوری دام فیضہم نے معارف السنن ۱۶۷-۱ میں لکھا کہ ”امام ترمذی زعفرانی ہی کے فقہ سے مذہب شافعی کی روایت کرتے ہیں، اور امام شافعیؒ کے مذہب قدیم میں بہ نسبت جدید کے زیادہ موافقت حنفیہ ہے۔ محقق عینی نے لکھا کہ بوہیٹی نے بھی امام شافعی سے زعفرانی ہی کی طرح نقل کیا ہے۔“ (عمدہ ۸۱۸-۱)

یہ زعفرانی ابو علی الحسن بن محمد بن الصباح شافعی المذہب ہیں، اور دوسرے زعفرانی حنفی المذہب ابو عبد اللہ الحسن بن احمد ہیں جنہوں نے جامع صغیر اور زیادات امام محمدؒ کو مرتب کیا ہے، وصل کی روایت امام شافعیؒ سے مزنی نے کی ہے، ممکن ہے امام ترمذی کے نزدیک وہی قول سابق امام شافعیؒ قابل ترجیح ہو، اس لئے صرف اس کو نقل کیا ہو واللہ اعلم۔

حدیث الباب میں غسل وجہ کا ذکر کیوں نہیں؟

حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ اختصار کے لئے اس کا ذکر متروک ہوا۔ اور یہ شیخ بخاری مسدد سے ہوا ہے جیسا کہ ثم غسل او مضمض میں شک بھی ان ہی کی طرف سے ہے، اور کرمانی نے جو کہا ہے کہ شک راوی حدیث تابعی سے ہے، وہ بعید ہے، کرمانی نے کہا کہ عدم ذکر غسل وجہ کی دو وجہ ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ ثم غسل کا مفعول وجہ مخدوف ہے۔

حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ یہ صحیح نہیں کیونکہ مسلم میں ان کے شیخ محمد بن الصباح سے جو خالد سے یہی روایت ہے، اس میں مضمضہ و استنشاق کے بعد غسل وجہ کا ذکر ہے اور یہاں اس سے پہلے بے وجہ ماننا پڑے گا، لیکن محقق عینی نے کرمانی کی اس توجیہ کو قابل قبول قرار دیا اور لکھا کہ او بمعنی واو بھی ہوتا ہے اور بیان میں ترتیب کا فرق ہو سکتا ہے اور وجہ کو ظہور کی وجہ سے حذف کیا ہوگا، دوسری توجیہ کرمانی نے یہ کی غسل وجہ کا ذکر اس لئے چھوڑ دیا کہ اس میں کسی قسم کا اختلاف نہ تھا، اور مضمضہ و استنشاق میں افراد و جمع کا، ہاتھ دھونے میں کہنیوں کے داخل ہونے کا، مسح میں کل و بعض کا اور پاؤں دھونے میں ٹخنوں کے داخل ہونے کا اختلاف تھا اس لئے ان سب کو بھی ذکر کر دیا اور اصل مقصود مضمضہ و استنشاق کا مسئلہ تھا وہ ذکر کیا، حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ اس توجیہ میں جو تکلف ہے وہ ظاہر ہے۔ محقق عینی نے لکھا کہ یہ توجیہ بے محل

۱۔ علامہ مبارکپوری نے حافظ کے سکوت سے فائدہ اٹھنے کی کوشش کی ہے اور لکھا کہ حافظ نے نہ تو اس حدیث کی سند ذکر کی۔ اور نہ اس کے بارے میں صحیح یا حسن کا لفظ کہا، اس لئے جب تک اس کی صحت کی صراحت نہ ملے، احتجاج کے لائق نہیں (تحدہ ۳۲-۱) حالانکہ حافظ کا اس کو بغیر کسی نقد و تضعیف کے نقل کرنا ہی اعتراف صحت کے مراد ہے خصوصاً جبکہ وہ ایسے مواقع خلاف میں سکوت کے عادی بھی نہیں ہیں اور اس میں کوئی بھی سقم اگر ہوتا تو وہ اس کو ظاہر کئے بغیر نہ رہتے۔ واللہ اعلم۔

ہے کیونکہ باب تعلیم کا ہے اور بیان صفت وضوء نبوی کا ہو رہا ہے، ایسے اہم موقع پر کسی فرض کو چھوڑ دینا اور زوائد کو ذکر کرنا درست نہیں ہو سکتا، خصوصاً جب کہ دوسری روایات میں خود عبداللہ بن زید نے بھی اس کو ذکر کیا ہے اور یہ کہنا بھی غلط ہے کہ امام بخاری نے ترجمۃ الباب کے لئے جتنا حصہ ضروری تھا، اتنا ذکر کر دیا، غسل وجہ کا ترجمہ سے کچھ تعلق نہ تھا، کیونکہ ایسی بات ہوتی تو امام بخاری صرف مضمضہ واستنشاق ہی کا ذکر کرتے، جیسے کہ ان کی عادت ہے کہ حدیثوں کے صرف قطعات ترجمہ کی مطابقت سے ذکر کیا کرتے ہیں، تو ایک اہم فرض کا ذکر نہ کرنا اور بہت سے زوائد کا ذکر جن کا ترجمہ سے کوئی تعلق نہیں، کیسے معقول ہو سکتا ہے، اس کے بعد محقق عینی نے اپنی رائے لکھی کہ بظاہر راوی سے غسل وجہ کا ذکر سہوارہ گیا ہے (عمدہ ۸۳۰-۱) یہی توجیہ بقیہ تمام توجیہات مذکورہ میں سے اولیٰ واسب معلوم ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

حافظ ابن حجر کی تنبیہ: حافظ نے ۱۲۰۸ میں تنبیہ کے عنوان سے اوپر کی بحث کر مانی کی توجیہ و اعتراض وغیرہ کو لکھا ہے۔ مگر یہ تنبیہ بجائے باب من مضمض کے تحت درج ہونے کے اگلے باب مسح الرأس مرة کے تحت درج ہو گئی ہے، جس سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، کیونکہ وہاں روایت میں ذکر غسل وجہ موجود ہے، اور وہاں راوی بھی مسند نہیں بلکہ سلیمان بن حرب ہیں، چونکہ راقم الحروف کو اس سے خلجان ہوا، اور ایسی بات حافظ کے تیقظ کے خلاف تھی، اس لئے اس کا ذکر ضروری ہوا تا کہ دوسروں کو الجھن نہ واقع ہو۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم

بَابُ مَسْحِ الرَّأْسِ مَرَّةً

(سر کا مسح ایک بار کرنا)

(۱۸۹) حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ سَمِعْتُ قَالًا وَهَيْبًا قَالَ قَالًا وَهَيْبًا عَنْ أَبِيهِ قَالَ سَمِعْتُ عُمَرَ وَبْنَ أَبِي حَسَنٍ سَأَلَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ زَيْدٍ عَنْ وَضُوءِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَعَا بِتَوْرٍ مِنْ مَاءٍ فَتَوَّضَأَ لَهُمْ فَكَفَّاهُ عَلَى يَدَيْهِ فَغَسَلَهُمَا ثَلَاثًا ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ فَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ وَاسْتَنْثَرَ ثَلَاثًا بِثَلَاثِ عَرَفَاتٍ مِنْ مَاءٍ ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ فَغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ فَغَسَلَ يَدَيْهِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ مَرَّةً ثَلَاثِينَ ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ فَمَسَحَ بِرَأْسِهِ فَأَقْبَلَ بِيَدِهِ وَأَذْبَرَ بِهَا ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ فَغَسَلَ رِجْلَيْهِ حَدَّثَنَا مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا وَهَيْبٌ وَقَالَ مَسَحَ بِرَأْسِهِ مَرَّةً

ترجمہ: عمرو بن یحییٰ نے اپنے باپ کے واسطے سے بیان کیا وہ کہتے ہیں کہ میں موجود تھا، جس وقت عمرو بن حسن نے عبداللہ بن زید سے رسول اللہ ﷺ کے وضوء کے بارے میں دریافت کیا، تو عبداللہ بن زید نے پانی کا ایک طشت منگوایا، پھر ان لوگوں کیلئے وضوء شروع کیا پہلے طشت سے اپنے ہاتھوں پر پانی گرایا پھر انھیں تین بار دھویا پھر اپنا ہاتھ برتن کے اندر ڈالا پھر کھلی کی اور ناک میں پانی ڈالا، ناک صاف کی، تین چلوؤں سے تین دفعہ، پھر ہاتھ برتن میں ڈالا اور چہرہ کو تین بار دھویا۔ پھر اپنا ہاتھ برتن کے اندر ڈالا اور دونوں ہاتھ کہنوں تک دودو بار دھوئے پھر سر پر مسح کیا اس میں اقبال واد ہار کیا۔ پھر برتن میں اپنا ہاتھ ڈالا اور اپنے دونوں پاؤں دھوئے دوسری روایت میں ہم سے موسیٰ نے، ان سے وہیب نے بیان کیا کہ آپ نے سر کا مسح ایک مرتبہ کیا۔

تشریح: پہلے بھی مسح رأس کی بحث گزر چکی ہے۔ یہاں امام بخاری نے یہ بات واضح کی کہ مسح راس میں اقبال واد ہار کی دو حرکتوں سے مسح کا دوبار سمجھنا درست نہیں بلکہ وہ مسح تو ایک ہی ہے اور اسی ایک مسح کی دو حرکتیں بتلائی گئی ہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: یہاں امام بخاری نے صراحت کے ساتھ امام اعظمؒ کے مذہب کی موافقت کی ہے اور امام شافعیؒ کے مذہب کو ترک کیا ہے، حنفیہ بھی کہتے ہیں کہ مسح کا اسباغ یا تکمیل استیعاب سے ہے۔ اور تثلیث اس کے لئے مناسب نہیں۔

قولہ قال مسح برأسه مرة: فرمایا: معلوم ہوا کہ راوی حدیث (وہیب) بھی مسح برأسہ سے وہی سمجھے جو حنفیہ نے سمجھا ہے کہ مسح تو ایک ہی بار کیا مگر اس کی حرکتیں دو تھیں، وہ تکرار مسح نہ تھا جیسا کہ شافعیہ نے سمجھا ہے۔

بحث و نظر

حافظ ابن حجر کا مسلک: مسئلہ مذکورہ میں ہمارے نزدیک امام بخاریؒ کی طرح حافظ ابن حجرؒ بھی حنفیہ کے ساتھ ہیں اور وہ بھی امام بخاریؒ کی طرف شافعیہ کے دلائل کو کمزور سمجھتے ہیں، چنانچہ انھوں نے باب الوضوء ٹکڑا کے تحت لکھا:۔

”صحیحین (بخاری و مسلم) کے کسی طریق روایت میں عدد مسح کا ذکر نہیں ہے اور اسی (عدم تعدد مسح) کے اکثر علماء قائل ہیں، امام شافعیؒ نے تین بار مسح کو بھی مستحب کہا، جیسے اعضاء وضوء کا تین بار دھونا مستحب ہے اور انھوں نے ظاہر روایت مسلم سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے وضوء تین تین بار کیا، اس استدلال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ روایت مذکورہ میں اجمال ہے جس کا بیان والیضاح دوسری صحیح روایات سے ہو گیا کہ مسح میں تکرار نہیں ہے، لہذا تین بار کو غالب یعنی اکثر ارکان وضوء سے متعلق سمجھا گیا، یاد دھوئے جانے والے اعضاء سے مخصوص کہیں گے۔ امام ابو داؤد نے بھی فرمایا کہ حدیث صحیح سب ہی یہ بتلاتی ہیں کہ سر کا مسح ایک بار ہے اور ایسا ہی ابن المندرنے کہا کہ رسول اللہ ﷺ سے جو ثابت ہے وہ ایک ہی بار کا مسح ہے، دوسرے یہ کہ مسح تخفیف پر مبنی ہے اس لئے اس کو دھونے پر قیاس نہیں کرنا چاہیے جس میں مکمل عضو کو پانی پہنچانا مقصود ہوتا ہے، تیسرے یہ کہ اگر عدد کو مسح میں بھی معتبر کہیں گے، تو اس کی صورت بھی دھونے ہی کی برابر ہو جائے گی، کیونکہ دھونے کا مطلب یہی تو ہوتا ہے کہ پانی سارے عضو پر پہنچ جائے، صحیح طور پر اکثر علماء کے نزدیک عضو کا ملنا دلنا تو اس میں شرط ہی نہیں، اور مسح کو دھونے کی صورت دینا اس لئے بھی مناسب نہیں کہ سب علماء نے بالاتفاق مسح کی جگہ سر دھونے کو مکروہ لکھا ہے، اگرچہ فرض ادا ہو جائے گا۔ حافظ ابن حجرؒ امام شافعی کے مقابلہ میں ان کے استدلال کے تین جوابات مذکورہ نقل کر کے آگے بڑھ گئے اور کوئی جواب الجواب نہیں دیا جس سے واضح ہوا کہ وہ خود بھی امام شافعی کے مسلک مذکور کو مرجوح سمجھتے ہیں ورنہ حسب عادت ضرور حمایت کرتے، البتہ انھوں نے ابو عبیدہ کی مبالغہ آرائی اور اس ادعائی جملہ پر ضرور نکتہ چینی کی: ”ہمیں نہیں معلوم کہ سلف میں سے کسی نے بھی مسح راس کی تثلیث کو مستحب کہا ہو بجز ابراہیم تمیمی کے“

حافظ نے لکھا کہ ادعاء مذکور صحیح نہیں کیونکہ اس کو ابن ابی شیبہ اور ابن المندرنے حضرت انس و عطاء وغیرہما سے نقل کیا ہے اور ابو داؤد نے بھی دو طریق سے (جن میں سے ایک کو ابن خزیمہ وغیرہ نے صحیح کہا ہے) حدیث عثمان میں تثلیث مسح کو روایت کیا ہے۔ اور زیادہ وثائق مقبول ہے۔

(فتح الباری ۱: ۱۸۳)

پھر یہاں حدیث الباب کے تحت بھی حافظؒ نے ان ہی سابق جوابات کی طرف اشارہ کیا اور یہاں اس پر حسب ذیل اضافہ کیا:۔

”قائلین تعدد کی طرف سے یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر مسح خفت کو چاہتا ہے تو خفت، تو عدم استیعاب میں ہے، حالانکہ مانعین تعدد کے نزدیک بھی استیعاب مشروع ہے، لہذا ایسے ہی عدد کو بھی خفت کے خلاف اور غیر مشروع نہ سمجھنا چاہیے، اس کو ذکر کر کے حافظ نے لکھا کہ اس کا جواب خود ہی واضح ہے پھر لکھا:۔

عدم تعدد مسح پر سب سے زیادہ قوی دلیل حدیث مشہور ہے، جس کی تصحیح ابن خزیمہ وغیرہ نے کی ہے، حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے وضوء سے فارغ ہو کر فرمایا ”من زاد علی هذا فقد اساء وظلم“ (جو اس پر زیادتی کرے گا، برا کرے گا اور ظلم کرے گا) اور اس وضوء کے بارے میں تصریح ہے کہ آپ نے ایک ہی بار مسح فرمایا تھا۔ معلوم ہوا کہ ایک بار سے زیادہ مسح

کرنا مستحب نہیں۔ پھر لکھا کہ تہلیل مسح والی احادیث اگر صحیح ہیں تو جمع بین الادلہ کے لئے ان کو ارادۂ استیعاب پر محمول کر سکتے ہیں، ان کو پورے سر کے لئے متعدد مستقل مسحات نہیں مان سکتے۔ (فتح الباری ۲۰۸-۱)

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ ایسی وضاحت و صراحت کے ساتھ حافظ ابن حجر کا امام شافعی کے مسلک کے خلاف دلائل و جوابات پیش کرنا ذرا نادری بات ہے اور انوار الباری کے طریق بحث و نظر سے چونکہ یہ بات بہت ملتی جلتی ہیں، اور ہماری خواہش ہے کہ ہر مسئلہ کی تحقیق ایسی ہی بے لاگ ہونی چاہیے، اس لئے اس کو تفصیل کے ساتھ پیش کیا گیا، یہ اس امر کی ایک اچھی مثال ہے کہ حدیث سے فقہ کی طرف آئیں، برعکس نہ ہو، جس کو ہمارے شیخ حضرت شاہ صاحبؒ بڑی اہمیت سے پیش کیا کرتے تھے، اور ایسا دیکھا کہ ہر محدث و فقیہ کے طرز بحث ہی کو دیکھ کر فوراً فرما دیا کرتے تھے کہ اس میں مذکورہ بالا طریقوں میں سے کونسا طریقہ اختیار کیا گیا ہے، اس کے بعد اور آگے بڑھے اور حضرت امام اعظمؒ کی وقت نظر ملاحظہ کیجئے!

محقق عینی اور حضرت امام اعظم کی وقت نظر

اول تو محقق نے لکھا کہ رد مذکور کے قائل حافظ ابن حجرؒ سے ذرا سی چوک ہو گئی، کیونکہ اس امر سے انکار مشکل ہے کہ تین بار کا ذکر منصوص ہے اور استیعاب مسح تعدد پر موقوف نہیں ہے تو کچھ زیادہ شاندار توجیہ نہ بنی اس لئے بہتر توجیہ یہ ہے کہ جس حدیث سے تہلیل مسح ثابت ہے وہ ان احادیث کا مقابلہ نہیں کر سکتی جن سے ایک بار مسح ثابت ہے اس لئے امام ترمذی نے کہا کہ ایک بار مسح پر ہی اکثر اہل علم اصحاب رسول اللہ ﷺ اور ان کے بعد کے حضرات کا عمل رہا ہے، اور ابو عمرو بن عبد البر نے کہا کہ سب ہی علماء مسح اس کو ایک بار کہتے ہیں۔

اس کے بعد محقق نے لکھا: اگر کہا جائے کہ اس تمام بات سے تو امام ابو حنیفہؒ پر رد ہوتا ہے کہ ان سے بھی ایک روایت میں تہلیل کا مستحب ہونا منقول ہے، میں کہتا ہوں کہ ان پر رد اس لئے نہیں ہوتا کہ انھوں نے اس کو مستحب اس لئے کہا کہ وہ خود بھی اس حدیث کے راوی ہیں جس میں تہلیل کا ذکر ہے، دوسرے اس میں انھوں نے شرط لگا دی ہے کہ ایک ہی پانی سے مستحب ہے، بار بار پانی نہ لیا جائے تاکہ وہ مستقل تہلیل مسح کی صورت نہ بن جائے، بخلاف امام شافعیؒ کے وہ مستقل طور سے ہر بار جدید پانی لے کر تین بار مسح کے قائل ہیں۔

تیسرے یہ کہ گواہ امام صاحب سے ایک روایت ایسی ہے، لیکن حنفیہ کا مذہب مختار تو افراد ہی ہے تہلیل نہیں جیسا کہ پہلے مذاہب کی تفصیل ذکر ہوئی ہے

(مدۃ القاری ۱۸۳۲-۱)

اس سے امام صاحب کی نہ صرف وقت نظر بلکہ عمل بالحدیث کی شان بھی معلوم ہوئی۔ رضی اللہ عنہ وارضاه۔

بَابُ وُضُوءِ الرَّجُلِ مَعَ امْرَأَتِهِ وَفَضْلِ وُضُوءِ الْمَرْأَةِ وَتَوَضُّعِ عُمَرُ بِالْحَمِيمِ وَمِنْ بَيِّنَاتِ نَصْرِ أَنْبِيَاءِ.

(ایک شخص کا اپنی بیوی کے ساتھ وضوء کرنا، اور عورت کا بچا ہوا پانی استعمال کرنا۔ حضرت عمرؓ نے گرم پانی سے اور عیسائی عورت کے گھر کے پانی سے وضوء کیا)

(۱۹۰) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ قُلْنَا مَا لَكَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهُ قَالَ كَانَ الرِّجَالُ وَالنِّسَاءُ

يَتَوَضَّئُونَ فِي زَمَانِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَمِيعًا

ترجمہ: حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں عورت اور مرد سب ایک ساتھ وضوء کیا کرتے تھے (یعنی ایک ہی برتن سے وضوء کیا کرتے تھے)۔

۱۔ یہ حدیث دارقطنی نے اپنی سنن میں امام صاحب کے طریق سے روایت کی ہے، اور پھر اس پر نقد بھی کیا کہ امام صاحب کا مذہب ان کی روایت کے خلاف ہے اور لکھا کہ یہ روایت جماعت حفاظ حدیث کی روایات کے بھی خلاف ہے، حضرت شاہ صاحبؒ فرمایا کرتے تھے دارقطنی بھی عجیب ہیں کہ امام صاحب کی روایت مذکورہ کو گرا رہی ہیں، حالانکہ وہ خود شافعی المسلک ہونے کی وجہ سے تہلیل مسح کے قائل ہیں۔ (معارف السنن ۱۷۸-۱)

تشریح: امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب میں کئی چیزوں کی طرف اشارہ کیا، ایک یہ کہ آدمی اپنی بیوی کے ساتھ ایک برتن سے ایک ہی وقت میں وضوء وغیرہ کر سکتا ہے اور اس کے ثبوت کے لئے آگے حدیث پیش کر دی کہ رسول اکرم ﷺ کے زمانہ مبارک میں مرد اور عورتیں ایک ساتھ وضوء کیا کرتے تھے، یعنی مرد اپنی زوجات و محارم کے ساتھ ایک برتن میں وضوء کر لیا کرتے تھے، تو ایک شخص اپنی بیوی یا محارم کے ساتھ اب بھی وضوء کر سکتا ہے، بلکہ اپنی بیوی کے ساتھ تنہائی میں غسل بھی کر سکتا ہے یہ مسئلہ اختلافی ہے جمہور سلف اور ائمہ ثلاثہ اس کو مطلقاً جائز کہتے ہیں خواہ عورت نے وضوء تنہائی میں کیا ہو، یا دوسروں کے سامنے کیا ہو، امام بخاریؒ بھی چونکہ اسی کے قائل ہیں، اسی لئے اس کو بھی ترجمۃ الباب کا جزو بنادیا، یہ بحث آگے آئے گی کہ اس مدعا کو ثابت کرنے کے لئے امام بخاریؒ نے کوئی دلیل پیش کی یا نہیں؟

امام احمد و ائحق و اہل الظاہر اس کو مکروہ کہتے ہیں جبکہ عورت نے وضوء تنہائی میں کیا ہو، اس کے بعد تیسری صورت یہ ہے کہ عورت بھی مرد کے وضوء کے بچے ہوئے پانی سے وضوء کر سکتی ہے یا نہیں تو اس کو سب نے جائز کہا ہے چوتھی اور پانچویں صورت یہ ہے کہ عورت مرد کے بچے ہوئے غسل کے پانی سے غسل کرے یا برعکس یہ دونوں صورتیں مکروہ ہیں چھٹی ساتویں صورت یہ ہے کہ مرد کے بچے ہوئے وضوء یا غسل کے پانی سے وضوء و غسل کرے یا عورت عورت کے بچے ہوئے سے یعنی ہم جنس کے فضل کا حکم اگرچہ حدیث میں نہیں بتایا گیا، مگر عدمِ نہی سے عدمِ کراہت ظاہر ہے۔

ان آخری دو صورتوں کے علاوہ پہلی تمام صورتوں کی اجازت یا ممانعت احادیث میں موجود ہے، اگرچہ تیسری صورت کے لئے جو حدیث روایت کی گئی ہے اس کو محدثین نے معلول قرار دیا ہے۔

بحث و نظر

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات

علامہ خطابیؒ نے جمع بین الروایات کا طریقہ اختیار کیا ہے یعنی احادیثِ نہی کو اعضاء وضوء سے گرنے والے پانی پر محمول کیا اور احادیثِ جواز کو وضوء کے بعد برتن میں بچے ہوئے پانی پر منطبق کیا، گویا ماءِ مستعمل کے پھر استعمال سے روکا اور ماءِ فاضل کی اجازت دی، مگر دوسرے حضرات کی رائے یہ ہے کہ دونوں قسم کی حدیثوں میں ماءِ فاضل ہی مراد ہے اور ممانعت اس لئے ہے کہ دل میں شہوانی وساوس نہ آئیں، ان کی توجیہ پر یہ اشکال ہے کہ مرد عورت ایک برتن سے وضوء کریں تو ان کو حکم ہے کہ ایک ساتھ پانی نکالیں تو اگر ممانعت کا سبب وساوس مذکورہ ہوتے تو ایک ساتھ پانی لینے میں تو اور بھی زیادہ ہو سکتے ہیں، بہ نسبت الگ الگ وضوء کرنے کے اس کے علاوہ بعض حضرات نے ممانعت کو تنزیہ اور خلافِ اولیٰ پر محمول کیا ہے اور یہی رائے صواب معلوم ہوتی ہے، مگر انھوں نے مرادِ حدیث متعین کرنے میں کمی کی ہے، لہذا اس بارے میں جو کچھ خدا کے فضل سے مجھ پر منکشف ہوا اس کو بیان کرتا ہوں، واللہ اعلم عند اللہ

ممانعت ماءِ فاضل کی وجہ وجیہ

غسل کے بارے میں تو طرفین کے لئے ممانعت وارد ہے، ابوداؤد میں ہے کہ نہ کوئی مرد عورت کے بچے ہوئے پانی سے غسل کرے نہ عورت مرد کے۔ وضوء کے بارے میں ممانعت یک طرفہ ہے کہ مرد عورت کے بچے ہوئے پانی سے وضوء نہ کرے، لیکن میں نے دیکھا کہ بعض روایات میں اس کے عکس کی بھی ممانعت ہے، مگر محدثین نے اس کو معلول ٹھیرایا ہے، میرے نزدیک ممانعت کی غرض غیر استعمالی پاک پانی کو ماءِ مستعمل سے محفوظ کرنا ہے، جیسا کہ پہلے بتا چکا ہوں کہ ماءِ مستعمل اگرچہ شارع کی نظر میں نجس نہیں ہے۔ مگر مطلوبِ شرع یہ ضرور ہے کہ اس سے احتراز کیا جائے اور اس کی احتیاط رکھی جائے کہ وہ پاک صاف پانی میں نہ گرے، اور اس کا مسئلہ بھی ہماری کتب فقہ میں ہے کہ اگر ماءِ مستعمل وضوء

کے پانی میں گر جائے اور اس پر غالب ہو جائے تو اس سے وضوء درست نہیں ہے اس میں ناپاک کو پاک کرنے کا وصف باقی نہ رہے گا۔

عورتوں کی بے احتیاطی

اکثر دیکھا گیا ہے کہ عورتوں میں پاکی و ناپاکی کے بارے میں لاپرواہی پن اور بے احتیاطی کی عادت ہوتی ہے، (شاید اس لئے کہ ان کو بچوں اور گھر کے کاموں کی وجہ سے ہر وقت اس سے واسطہ پڑتا ہے اور ہر وقت پیش آنے والی بات کا اہتمام نہیں رہتا) اس لئے مردوں کو حکم ہوا کہ عورتوں کے استعمال وضوء سے بچے ہوئے پانی کو وضوء میں استعمال نہ کریں تو بہتر ہے اور اگر اس کے برعکس والی صورت بھی ثابت ہو تو عورتوں کو مردوں کے بچے ہوئے پانی سے احتراز کرنا خود عورتوں کے مقتضائے طبعی کے سبب ہوگا کہ وہ اپنے زعم میں مردوں کو نظافت و ستھرائی میں اپنے سے کم سمجھتی ہیں تو گویا پہلے حکم میں ایک واقعی نفس الامری باب سبب حکم ہوئی، اور دوسرے میں ان کا زعم و بندہ مذکور ہے۔

ہم نے جو بات کہی اس کا ثبوت حدیث نسائی سے بھی ہوتا ہے کہ حضرت ام المومنین ام سلمہؓ سے کسی نے پوچھا کیا عورت مرد کے ساتھ غسل کر سکتی ہے؟ آپ نے فرمایا ہاں! بشرطیکہ وہ عورت سمجھدار ہو اشارہ فرمایا کہ اس امر کا تعلق کیا ست اور عدم کیا ست سے ہے عام طور سے مردوں میں کیا ست ہوتی ہے۔ اس لئے ان کے فضل وضوء سے نہیں روکا گیا، لیکن اگر عورت بھی سمجھدار دیندار ہو، طہارت کے آداب سے واقف اور پانی کا استعمال احتیاط سے کر سکتی ہو تو وہ بھی اپنے شوہر کے ساتھ غسل کر سکتی ہے۔

ایک شبہ کا ازالہ

اگر یہ شبہ ہو کہ اس بناء پر تو عورتوں کو مردوں کے غسل سے بچے ہوئے پانی کا استعمال ممنوع نہ ہونا چاہیے تھا کہ وہ کہیں ہوتے ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ تھوڑے بہت مستعمل پانی کا غسل کے پانی میں گر جانا ان سے بھی ممکن ہے کیونکہ اس میں زیادہ پانی کا استعمال اور سارے بدن کا غسل ہوتا ہے، برتن کھلے ہوئے ہوتے تھے جیسے لگن وغیرہ، لہذا مردوں سے بھی پوری حفاظت و احتیاط دشوار تھی، اس لئے غسل کے بارے میں دونوں جانب کے لئے ممانعت کر دی گئی، اگر کہا جائے کہ پھر مردوں کو بھی مردوں کے بچے ہوئے غسل کے پانی سے غسل کی ممانعت وارد ہونی چاہیے تھی، حالانکہ حدیث میں صرف زوجین (میاں بیوی) کو ایک دوسرے کے فضل غسل سے غسل کرنے کی ممانعت کی گئی ہے، اور حکم دیا گیا ہے کہ دونوں کو ایک پانی سے غسل کرنا ہو تو دونوں ایک ساتھ غسل کریں اور برتن میں سے پانی بھی ایک ساتھ نکالیں، اگر تمہاری بیان کی ہوئی علت مذکورہ صحیح ہوتی تو مردوں کے غسل سے فاضل پانی سے مردوں کو ممانعت آتی، جو علت مذکورہ کے تحت زوجین کو بھی شامل ہو جاتی، زوجین کے خصوصی ذکر کی ضرورت ہی نہ ہوتی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ غسل کی ضرورت اکثر زوجین کو پیش آتی ہے، اس لئے ان کا ذکر کر دیا گیا ہے۔

پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا جس حدیث میں مرد کو عورت کے فضل وضوء سے وضوء کرنے کی ممانعت کی گئی ہے، اس میں بھی وہی عورت مراد ہے جو اپنے گھر میں ہوا کرتی ہے، حضرتؒ نے بحث کو کھل کرتے ہوئے آخر میں یہ بھی فرمایا کہ حدیث میں باہم عورتوں کا مسئلہ نہیں بتلایا گیا کہ وہ ایک دوسرے کے فضل وضوء غسل سے وضوء غسل کریں یا نہ کریں، اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ ان کو ان کے حال پر چھوڑ دیا گیا کہ جیسے معیار و مزاج کی وہ ہوں گی، اسی کے مطابق حسب عادت کریں گی، اگر فاضل پانی کی طہارت و نفاست کا ان کو اطمینان ہوگا تو اس کو استعمال کر لیں گی، نہیں تو نہیں۔

قلبی وساوس کا دفعیہ

وجہ یہ ہے کہ شریعت استعمال ماء کے اندر وساوس قلبیہ سے بچانا چاہتی ہے، تاکہ پاکی کے بارے میں پوری طرح شرح صدر ہو کر نماز وغیرہ عبادتوں کی ادائیگی کی جائے، اس لئے وساوس کا دفعیہ دونوں جانب کے لئے ضروری ہوا۔ لیکن اسی سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ وساوس

شہوانیہ ہے اس باب کا کوئی تعلق نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ ایک طرف اگر عورتوں کی مذکورہ بالا خلقی سرشت اور خلقی میلان کی رعایت کر کے قطع وساوس کا لحاظ کیا، تو دوسری طرف برتن میں سے ایک ساتھ مردوں و عورتوں کو پانی نکالنے کی تاکید کر دی گئی کہ یہاں دفع وساوس مد نظر ہے اگر آگے پیچھے نکالیں گے تو ایک دوسرے کا استعمال شدہ پانی محسوس کرے گا، شہوانی وساوس کا خیال اس باب میں ہوتا تو ایک ساتھ پانی لینے میں توان کا احتمال اور بھی زیادہ ہے، دوسرے یہ کہ ایک جگہ اور ایک برتن سے وضو کرنے کی اجازت تو صرف ان مردوں اور عورتوں کو دی گئی ہے، جو ہا ہم محارم یا زن و شوکا تعلق رکھتے ہوں، عام اجتماع و اختلاط کی اجازت تو نہ دی گئی، اور نہ دی جاسکتی ہے، پھر وہاں شہوانی وساوس کا سوال کہاں آسکتا ہے؟! اور اگر بالفرض ایسا ہو تو وہاں سرے سے ایک جگہ وضو کرنا ہی ممنوع قرار دیا جائے گا۔

ایک ساتھ پانی لینے کی حکمت

حضور اکرم ﷺ نے یہ صورت اس لئے تجویز فرمائی کہ جو طبائع ایک دوسرے کا جھوٹا ناپسند کرتی ہیں وہ بھی اس کو برا نہیں سمجھتیں، چنانچہ بہت سے لوگ جو تمہارا جھوٹا بچا ہوا کھانا ناپسند کرتے ہیں وہ تمہارے ساتھ کھانے سے احتراز نہیں کرتے، تو اس سے معلوم ہوا کہ..... کہ اس معاملہ میں اصل دخل جھوٹ کے تخیل کا ہے، ساتھ کھانے کی صورت میں اس کا تصور بھی نہیں ہوتا (حالانکہ لقمہ ساتھ اٹھانے کا اہتمام بھی نہیں ہوتا) اور بچا ہوا کھانے میں اس کا تصور غالب ہو جاتا ہے۔ پس اس لحاظ سے یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ شریعت نے اس امر سے روکا ہے کہ وضو کے پانی کو مرد عورتوں کے لئے جھوٹا کرے یا عورت مرد کے لئے، گویا جس طرح ہم کھانے کے بارے میں نظافت چاہتے ہیں اور ایک عزیز و دوست کو جھوٹا کھانا ناپسند نہیں کرتے، اسی طرح شریعت نے چاہا کہ باب طہارت میں بھی مثلاً میاں بیوی ایک دوسرے کو جھوٹا غسل استعمال نہ کرنے دیں اور جب پانی برتن میں سے لیں تو ساتھ ساتھ لیا کریں، یہی ولیفترنا جمیعاً کی حکمت ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

امام طحاوی حنفی کی دقتِ نظر

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: حدیث ممانعت فصل ماء کو جو میں نے باب حسن ادب اور دفع اوہام سے سمجھا تو اس انتقال حنفی کا بڑا سبب امام طحاوی کا کلام ہوا، انھوں نے پہلے سورہ ہرہ کا باب باندھا، پھر سورہ کلب کا، پھر سورہ نبی آدم کا، اور اس کے تحت نبی اغتسال رجل بفضل المرأة وبالعکس کی حدیث ذکر کی اس سے اشارہ کیا کہ ان احادیث میں ممانعت کا منشاء جھوٹ ہونا اور جھوٹا کرنا ہی ہے، جو قلبی وساوس و اوہام کا سبب ہوا کرتا ہے، باقی وساوس شہوانیہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں، یہ بات امام طحاویؒ کی غیر معمولی دقتِ نظر پر شاہد ہے۔

خلاصہ تحقیق مذکور

حضرتؒ نے فرمایا: حاصل یہ ہے کہ حدیث ممانعت کا تعلق وساوس شہوانیہ سے بالکل نہیں ہے، بلکہ اس کا فیصلہ فاضل اور جھوٹ کے بارے میں طبائع کے رجحان سے وابستہ ہے اور وہ ممانعت اسی درجہ کی ہے جیسے غسل میت کی وجہ سے غسل کا حکم، یا حمل میت کی وجہ سے وضو کا حکم، یعنی کراہت تنزیہی مراد ہے اور یہی صواب ہے۔

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے بھی آخر بحث میں لکھا کہ جمع بین الادلہ کے لئے نبی حدیث کو تنزیہ پر بھی محمول کر سکتے ہیں۔ واللہ اعلم

(فتح الباری ۱۰۲۱-۱۰۲۲)

علامہ شوکانی نے نیل الاوطار میں لکھا کہ جمع بین الاحادیث کی سب سے بہتر صورت وہ ہے جو حافظ ابن حجرؒ نے اختیار کی کہ نبی کو بہ قرینہ احادیث جو ارتزیہ پر محمول کیا،

(بذل ۵۳-۱)

خود حافظ ابن حجرؒ نے اگرچہ توجیہ مذکور کو آخر میں ذکر کیا اور اس کے لئے ترجیح کے الفاظ بھی نہیں ادا کئے، مگر ہمارے حضرت شاہ صاحبؒ نے اسی توجیہ مذکور کو راجح و اصواب بتلا کر آخری فیصلہ کے لئے رہنمائی فرمادی ہے۔ رحمہ اللہ رحمۃ واسعہ۔

قولہ و توضاً عمر بالحمیم و من بیت نصرانیۃ، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: امام بخاریؒ کی عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دو واقعات ہیں، ایک گرم پانی کا استعمال کرنا، دوسرے نصرانیہ کے یہاں پانی کا استعمال کرنا، مگر درحقیقت یہاں ایک ہی واقعہ ہے جو مکہ معظمہ میں پیش آیا، حضرت عمرؓ وہاں حج کے لئے پہنچے تھے، اور قضائے حاجت کے بعد پانی طلب کیا تھا، پھر ایک نصرانیہ کے یہاں سے گرم پانی لے کر وضو کیا تھا، ظاہر یہ ہے کہ جب پانی اس کے گھر کا تھا تو اس میں ہاتھ بھی ڈالا ہوگا اور ممکن ہے اس کے استعمال سے بچا ہوا اور جھوٹا بھی ہو، اس کے باوجود حضرت عمرؓ نے اس سے بغیر کسی سوال و تحقیق حال وضو فرمالیا تو معلوم ہوا کہ مرد کو عورت کے بچے ہوئے پانی سے وضو درست ہے رہا یہ کہ امام بخاریؒ نے ان احتمالات سے کیسے فائدہ اٹھالیا، اور بغیر یقین و ثبوت امور مذکورہ کے استدلال کیسے کر لیا۔ تو یہ امام بخاریؒ کی عادات میں سے ہے کہ وہ مسائل نکالنے میں احتمالات قریبہ کو معتبر سمجھ لیتے ہیں، انھوں نے ایک طرف اگر باب حدیث میں تخریج و روایت میں سختی اختیار کی ہے اور شرائط کڑی رکھی ہیں، تو دوسری طرف انھیں چونکہ اپنی اجتہادی مسائل وقفہ کو بھی تراجم کے اندر پھیلانا تھا، اس کے لئے توسع اختیار کرنا پڑا جس کی وجہ سے ان کا طریق استدلال دوسروں سے الگ ہو گیا۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا ارشاد

حضرتؒ کے ارشاد مذکور کی تائید حافظ کی اس تصریح سے بھی ہوتی ہے: حافظؒ نے بھی مذکورہ بالا قسم کے چند احتمالات ذکر کر کے لکھا کہ امام بخاریؒ کی عادات اس قسم کے امور سے استدلال کی ہے، اگرچہ دوسرے لوگ ایسے طریقہ پر استدلال نہیں کرتے (فتح الباری ۲۰۹-۱)۔

علامہ کرمانی کی رائے

آپ نے اثر مذکور کے ترجمہ الباب سے مطابق ہونے کی صورت بتلائی کہ و من بیت نصرانیۃ میں واؤ صحیح نہیں ہے (جیسا کہ کریمہ کی روایت میں بخلاف واؤ ہی روایت ہے) اور اثر ایک ہی ہے دو نہیں ہیں، چونکہ اثر مذکور کا آخری حصہ ترجمہ کے مناسب تھا، اس کے ساتھ پہلا حصہ بھی مزید فائدہ کے لئے اس لئے ذکر کر دیا کہ وہ بھی حضرت عمرؓ ہی کا فعل تھا، دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ یہ واقعہ بھی ایک ہی ہو، یعنی حضرت عمرؓ نے نصرانیہ کے گھر سے گرم پانی سے وضو کیا ہوگا، مقصد تو نصرانی عورت کے جھوٹے اور بچے ہوئے پانی کا حکم بتلانا تھا، اس کے ساتھ گرم پانی کا ذکر بیان واقع کے طور پر ہوا، لہذا مناسب ترجمہ ظاہر ہے۔

یہ تو علامہ کرمانی کی رائے ہے جو حضرت شاہ صاحبؒ کی اس رائے کے موافق ہے کہ واقعہ مذکورہ ایک ہی ہے، مگر محقق عینی و حافظ ابن حجرؒ دونوں نے اس خیال سے اختلاف کیا ہے کہ اثر ایک ہے اور دو اثر ثابت کئے ہیں۔

مطابقت ترجمہ: علامہ عینیؒ نے ترجمہ الباب سے مطابقت اثر کو بھی تسلیم نہیں کیا، اور لکھا: ”باب تو وضوء الرجل مع امرأته اور فضل وضوء المرأة کا ہے، اور اثر سے اس کا کہیں ثبوت نہیں ملتا کہ وہ پانی اس نصرانیہ کے استعمال سے بچا ہوا تھا۔ اور حافظ ابن حجرؒ نے جو یہ تاویل کی کہ جب حضرت عمرؓ نے نصرانیہ کے پانی سے وضو کر لیا تو مسلمہ کے بارے میں خود ہی جواز معلوم ہو گیا کہ وہ نصرانیہ سے بدتر نہیں ہے وہ تاویل بھی اس لئے صحیح نہیں کہ ترجمہ تو فضل، وضوء المرأة کا ہے اور نصرانیہ کے فضل وضوء کا کوئی موقع ہی نہیں (جس کا وضوء نہیں اس کا فضل وضوء کیسا؟) غرض عینی نے یہاں مطابقت ترجمہ و اثر کو تسلیم کرنے سے پوری طرح انکار کر دیا ہے اور علامہ قسطلانی وغیرہ شارحین بخاریؒ نے بھی انکار کیا ہے۔

کرمانی کی توجیہ پر نقد

محقق عینیؒ نے لکھا:۔ کرمانی نے یہ توجیہ کی ہے کہ امام بخاریؒ کی غرض اس کتاب میں صرف متون احادیث ذکر کرنے میں منحصر نہیں ہے، بلکہ وہ زیادہ افادہ کرنا چاہتے ہیں، اس لئے آثار صحابہ، فتاویٰ سلف، اقوال علماء اور معانی لغات وغیرہ بھی بیان کرتے ہیں، لہذا یہاں مائتہ النار سے بلا کراہت وضوء کا مسئلہ بھی بتلا گئے، جس سے مجاہد کا رد ہو گیا، لیکن کرمانی کی یہ توجیہ حافظ ابن حجرؒ والی توجیہ سے بھی زیادہ عجیب و غریب ہے، کیونکہ امام بخاریؒ نے بہت سوچ سمجھ کر ابواب و تراجم قائم کئے ہیں، لہذا ابواب و تراجم اور ان کے تحت ذکر شدہ آثار میں پوری رعایت مطابقت کی ہوئی چاہیے، ورنہ وہ بے کلام بے جوڑ و بے ربط سمجھا جائے گا۔

رہا امام بخاریؒ کا فتاویٰ سلف وغیرہ بیان کرنا، اس سے یہ بات کہاں لازم آگئی کہ مناسبات و مطابقات کو بھی نظر انداز کر دیا جائے بلکہ یہ چیزیں بھی اگر بغیر مناسبت ذکر ہوں گی تو ایک مہذب و مرتب کتاب کے لئے موزوں نہ ہوں گی، فرض کرو کوئی شخص طلاق کا مسئلہ کتاب الطہارت میں ذکر کرے، یا کتاب الطہارۃ کا مسئلہ کتاب العتاق میں ذکر کر دے تو اس کو سب یہی کہیں گے کہ بے جوڑ باتیں کرتا ہے (ص ۸۳۳-۱)۔

حضرت گنگوہیؒ کی رائے

فرمایا:۔ عام عادت ہے کہ پانی گرم کرتے ہوئے ہاتھ سے اس کو دیکھ لیا کرتے ہیں گرم ہوا کہ نہیں، پھر بھی حضرت عمرؓ کا اس بارے میں استفسار وغیرہ کئے بغیر اس سے وضو فرمالینا اس کے لئے دلیل طہارت ہے اور امام بخاریؒ کے یہاں اس امر کا کچھ فرق ہی نہیں کہ پانی میں ہاتھ بوجہ قربت ڈالا یا گرم و سرد دیکھنے کے لئے وغیرہ، لہذا گرم پانی میں اگر کسی نے بوجہ قربت بھی ہاتھ ڈال دیا ہو تو وہ اگرچہ فہل ماء ہو گیا، مگر پاک ہے، چونکہ حضرت عمرؓ نے اس کے بارے میں تحقیق کو ضروری نہیں سمجھا، اسی طرح نصرانیہ سے بھی سوال نہ کرنا کہ اس نے اپنا ہاتھ ڈالا تھا یا نہیں، اس کے بہر صورت طہارت پر دال ہے۔

محقق عینی رحمہ اللہ کا ارشاد

فرمایا:۔ اثر مذکور سے صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ کفار کے گھروں کا پانی استعمال کرنا جائز ہے،

کفار کے برتنوں اور کپڑوں کا استعمال کیسا ہے؟

لیکن باوجود اس کے ان کے برتنوں اور کپڑوں کا استعمال مکروہ ہی رہے گا، خواہ وہ اہل کتاب ہوں یا دوسرے کفار ہوں، البتہ شافعیہ کے یہاں اتنی گنجائش ہے کہ وہ ان کے پانی کے استعمال برتنوں کی کراہت کم درجہ کی قرار دیتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ اگر کسی طریقہ پر ان کے برتنوں اور کپڑوں کی طہارت یقینی طور سے معلوم ہو جائے تو اس وقت کراہت مذکورہ نہ ہوگی اور علماء نے کہا ہے کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

تیسرے یہ کہ اگر کسی شخص نے کافر کے برتن سے وضوء و غسل وغیرہ کر لیا، اور یقین سے معلوم نہ ہوا کہ وہ پانی پاک تھا یا نجس، تو دیکھنا چاہیے کہ وہ کافر اگر ان لوگوں میں سے جو نجاستوں کا استعمال اپنے دین کا جزو سمجھ کر نہیں کرتے ہیں تو اس کی طہارت قطعاً درست ہے اور اگر وہ ان لوگوں میں سے ہے جو نجاستوں کو بھی دین سمجھ کر استعمال کرتے ہیں تو اس میں دو قول ہیں، ایک جواز، دوسرے ممانعت، پہلا قول امام ابو حنیفہ، امام شافعی، ان دونوں کے اصحاب اور امام اوزاعی و ثوری کا ہے، ابن المذہب نے کہا کہ میرے علم میں کسی نے اس کو مکروہ نہیں کیا بجز امام احمد و اسحاق کے، محقق عینیؒ نے لکھا کہ ان دونوں کے ساتھ اہل ظاہر بھی ہیں، ابن المذہب نے یہ بھی کہا کہ فصل مرآۃ کو صرف ابراہیم نخعی

نے مکروہ کہا ہے، وہ جب کہ وہ بھی عورت بحالت جنابت ہو (حدیث ۱۸۳۳)۔

قولہ جمیعاً: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا یہ کلمہ عربی میں جیسا کہ سیرانی نے کہا کلہم کے معنی میں بھی آتا ہے اور معا کے معنی میں بھی یعنی اگر سب لوگوں نے ایک کام کیا ہو، قطع نظر اس سے جمع ہو کر یا الگ الگ، تب بھی جمیعاً کہہ سکتے ہیں کہ سب نے کیا، اور اس وقت بھی بولتے ہیں کہ سب نے ایک ساتھ کیا ہو۔ اور یہی دوسرے معنی یہاں حدیث میں مراد ہیں کیونکہ محض مردوں اور عورتوں کے وضو کرنے کا ذکر اتنا اہم نہ تھا جتنا کہ ان کے ایک ساتھ وضو کرنے کا۔ اس موقع پر حضرتؒ نے ادنیٰ مناسبت سے مقارنت مقتدی مع الامام کی تحقیق، اور فاء جزائیہ کے مقاصد کی بحث بھی فرمائی، مگر ہم اس کو اپنے موقع پر ”باب متی۔ مسجد من خلف الامام“ میں ذکر کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ

حدیث کی مطابقت ترجمہ سے؟

محقق یعنی کی رائے ہے کہ جس طرح اثر مذکورہ بالا کی ترجمہ الباب سے مطابقت نہ تھی، اسی طرح حدیث الباب کی بھی مطابقت نہیں ہے کیونکہ ترجمہ میں دو باتیں ذکر کی تھیں اور حدیث میں صرف ایک ہے۔ کرمانی نے کہا کہ ترجمہ کے اول جزو پر تو اس کی دلالت صراحۃً ہے اور دوسرے پر التزاما ہے، اگر کہا جائے کہ حدیث میں اس امر کا ذکر نہیں ہے کہ مرد و عورت سب ہی ایک برتن سے وضو کرتے تھے، اس لئے پہلے جزو سے بھی مطابقت نہ ہوئی تو اس کا جواب یہ ہے کہ دارقطنی اور ابوداؤد کی روایات میں اتنا واحد کا بھی ذکر موجود ہے اور احادیث ایک دوسرے کی تفسیر کرتی ہیں۔ (بقیہ صفحہ گذشتہ ۱۶۹)۔

حافظ ابن حجر کی تنقید امام بیہقی و ابن حزم پر

حدیث الباب پر بحث کرتے ہوئے حافظ نے لکھا کہ مردوں کو عورتوں کے غسل سے بچے ہوئے پانی سے غسل و بالعکس کی ممانعت والی حدیث ابی داؤد و نسائی کے رجال سند ثقہ ہیں اور میرے علم میں کسی نے بھی قوی حجت و دلیل کی بناء پر اس کو معلول نہیں قرار دیا اور بیہقی کا یہ دعویٰ کرنا کہ وہ مرسل کے معنی میں ہے مردود ہے، کیونکہ صحابی کا ابہام مضرب نہیں ہے خصوصاً جبکہ تابعی نے اس کے لقاء کی بھی تصریح کر دی ہو، اور ابن حزم کا یہ دعویٰ بھی مردود ہے کہ راوی حدیث داؤد ابن یزید اودی ہے جو ضعیف ہے، کیونکہ وہ تو ابن عبد اللہ اودی ہے جو ثقہ ہے، ابوداؤد وغیرہ نے اس کے باپ کے نام کی تصریح کر دی ہے۔ (فتح الباری ۱۰۳۱)۔

بَابُ صَبِّ النَّبِيِّ ﷺ وَضُوءٌ وَعَلَى الْمَغْمَى عَلَيْهِ

(رسول اللہ ﷺ کا ایک بے ہوش آدمی پر اپنے وضوء کا پانی چھڑکنا)

(۱۹۱) حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ قَالَ قَالَا شُعْبَةُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ قَالَ سَمِعْتُ حَابِرًا يَقُولُ جَاءَ رَسُولُ

اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَغُودُنِي وَأَنَا مَرِيضٌ لَا أَغْبِلُ فَنَوَضَّاءَ وَصَبَّ عَلَيَّ مِنْ وَضُوءِهِ فَعَقَلْتُ

فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ لِمَنِ الْمِيرَاثُ إِنَّمَا يَرِثُنِي كَلَالَةٌ فَنَزَلَتْ إِلَيْهِ الْفَرَائِضُ ..

ترجمہ: حضرت جابرؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ میری عیادت کے لئے تشریف لائے، میں ایسا بیمار تھا کہ مجھے ہوش نہیں تھا، آپ نے وضوء کا پانی مجھ پر چھڑکا تو مجھے ہوش آ گیا، میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! میرا وارث کون ہوگا؟ میرا وارث تو کلالہ ہوگا۔ اس پر آیت میراث نازل ہوئی۔

۱۔ اس موقع پر فیض الباری ۲۹۶۔ میں دونوں جگہ اغسال کا لفظ طبع ہو گیا ہے اس کی جگہ تو وضو ہونا چاہیے تھا۔ کمالا مخفی (مؤلف)

تشریح: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: شاید اس حدیث سے بھی امام بخاریؒ ماء مستعمل کا حکم بتلانا چاہتے، حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ صب علی من وضوئہ سے مراد وہ پانی بھی ہو سکتا ہے جو وضو میں مستعمل ہوا تھا اور وہ بھی ہو سکتا ہے جو وضو کے بعد باقی رہ گیا تھا اور اول ہی مراد ہے کیونکہ امام بخاریؒ نے صحیح بخاریؒ..... کی کتاب الاعتصام (۱۰۸۷) میں ثم صب وضوءہ علی روایت کیا ہے (اپنا وضوء کا پانی مجھ پر ڈالا) اور ابوداؤد میں "فتوضا و صبة علی" ہے (کہ وضوء فرمایا اور اس کو مجھ پر چھڑکا) محقق عینی نے بھی یہی لکھا ہے۔

اغناء و غشی کا فرق

محقق عینیؒ نے لکھا: کرمانی نے ان دونوں کو ایک معنی میں لکھا ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ غشی تو ایک مرض یا حالت ہے جو بڑی تھکن کے سبب ہوتی ہے، اور یہ اغناء سے کم درجہ کی ہے، اغناء اس درجہ میں کہیں گے کہ عقل مغلوب ہو جائے، اس کے بعد جنون کا درجہ ہے کہ عقل مسلوب ہو جائے، اور غیند کی حالت میں عقل مسلوب نہیں ہوتی، بلکہ مستور ہو جاتی ہے (عمدہ ۱۸۳۸)۔

مناسبت و مطابقت: باب سابق سے اس باب کی مناسبت یہ ہے کہ دونوں میں وضو کی صورتیں بیان ہوئی ہیں اور مطابقت ترجمہ الباب حدیث سے ظاہر ہے۔ (عمدہ ۱۸۳۸)

محمد بن المنکدر کے حالات

محقق عینیؒ نے لکھا: منکدر حضرت عائشہؓ کے ماموں تھے، ایک دفعہ انھوں نے حضرت عائشہؓ سے اپنی ضرورت ظاہر کی، تو انھوں نے فرمایا: جو کچھ بھی پہلے میرے پاس آئے گا، تمہیں بھیج دوں گی، اس کے بعد ان کے پاس دس ہزار درہم آ گئے، تو سب منکدر کے پاس بھیج دیئے، اس سے انھوں نے ایک باندی خریدی، جس سے محمد مذکور راوی حدیث پیدا ہوئے، جو مشہور تابعی جامع علم و زہد ہوئے، ان کی وفات ۱۳ھ میں ہوئی ہے۔ (عمدہ ۱۸۳۸)

کلالہ کیا ہے؟ حافظ ابن حجرؒ نے ازہری سے نقل کیا کہ کلالہ کا اطلاق اس میت پر بھی ہوتا ہے جس کا نہ والد موجود نہ اولاد، اور جو اس کا وارث ہو گا وہ بھی کلالہ کہلاتا ہے، اور مال موروث کو بھی کلالہ کہتے ہیں

کلالہ کے مسئلہ میں کافی اختلاف ہے اس لئے حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میں کلالہ کے بارے میں کچھ نہیں کہتا (فتح الباری ۱۸۵-۸) مزید تفصیل اپنے موقع پر آئے گی، انشاء اللہ تعالیٰ۔

فوائد و احکام: (۱) آنحضرت ﷺ کے دست مبارک کی برکت سے ہر علت و مرض دور ہو جاتی تھی۔

(۲) بزرگوں کے رقیہ، جھاڑ، پھونک وغیرہ سے بھی فائدہ و برکت حاصل ہو سکتی ہے (۳) مریضوں کی عیادت کرنا فضیلت ہے (۴) بڑوں کا چھوٹوں کی عیادت کرنا سنت ہے (عمدہ ۱۸۳۹)

بَابُ الْغُسْلِ وَالْوُضُوءِ فِي الْمَخْضَبِ وَالْقَدَحِ وَالْخَشَبِ وَالْحِجَارَةِ

(لگن، پیالے، لکڑی، اور پتھر کے برتن سے غسل و وضوء کرنا)

(۱۹۲) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُنِيرٍ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ بَكْرِ قَالَ حَدَّثَنَا حُمَيْدٌ عَنْ أَنَسٍ قَالَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ فَقَامَ مَنْ كَانَ قَرِيبَ الدَّارِ إِلَى أَهْلِهِ وَبَقِيَ قَوْمٌ فَأَتَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَخْضَبٍ مِنْ حِجَارَةٍ فِيهِ مَاءٌ فَصَفَّرَ الْمَخْضَبَ أَنْ يَسْطُ فِيهِ كَفَّهُ فَتَوَضَّاءَ الْقَوْمُ كُلُّهُمْ قُلْنَا كَمْ كُنْتُمْ قَالَ لَمَّا يَنْ وَزِيَادَةٌ.

(۱۹۳) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ قَالَ تَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدٍ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَعَا بِقَدَحٍ فِيهِ مَاءٌ فَغَسَلَ يَدَيْهِ وَوَجَّهَهُ فِيهِ وَمَجَّ فِيهِ.

(۱۹۴) حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ قَالَ تَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي سَلَمَةَ قَالَ تَنَا عُمَرُ وَبْنُ يَحْيَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ أَتَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْرَجَنَا لَهُ مَاءٌ فِي تَوْرٍ مِنْ صُفْرِ فَتَوَضَّاءَ فَغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا وَيَدَيْهِ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ فَأَقْبَلَ بِهِ وَأَذْبَرُوهُ وَغَسَلَ رِجْلَيْهِ.

(۱۹۵) حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ قَالَ أَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ أَنَّ عَائِشَةَ قَالَتْ لَمَّا ثَقُلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاشْتَدَّ بِهِ وَجَعُهُ اسْتَأْذَنَ أَزْوَاجُهُ فِي أَنْ يُمَرَّضَ فِي بَيْتِي فَأِذْنُ لَهُ فَخَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ رَجُلَيْنِ تَخَطَّ رَجُلَاهُ فِي آلَاتِ بَيْنَ عَبَّاسٍ وَرَجُلٍ آخَرَ قَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ فَخَبَرْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ قَالَ أَتَدْرِي مَنْ الرَّجُلُ الْأَخَرُ قُلْتُ لَا قَالَ هُوَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ وَكَانَتْ عَائِشَةُ تَحَدِّثُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ بَعْدَ مَا دَخَلَ بَيْتَهُ وَاشْتَدَّ وَجَعُهُ هَرَيْقُوا عَلِيًّا مِنْ سَبْعِ قَرَبٍ لَمْ تُهْلَلْ أَوْ كَيْتُهُنَّ لَعَلِّي أَعْهَدُ إِلَى النَّاسِ وَأُجْلِسَ فِي مَخْضَبٍ لِحَفْصَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ طَفِقْنَا نَضُبُّ عَلَيْهِ تِلْكَ حَتَّى طَفِقَ يُشِيرُ إِلَيْنَا أَنْ قَدْ فَعَلْتُنَّ ثُمَّ خَرَجَ إِلَى النَّاسِ.

ترجمہ (۱۹۲): حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ نماز کا وقت آگیا، تو ایک شخص جس کا مکان قریب ہی تھا اپنے گھر چلا گیا اور کچھ لوگ رہ گئے تو رسول اللہ ﷺ کے پاس پتھر کا ایک برتن لایا گیا جس میں پانی تھا وہ برتن اتنا چھوٹا تھا کہ آپ اس میں اپنی پٹیلی نہیں پھیلا سکتے تھے، مگر سب نے اس برتن سے وضوء کر لیا، ہم نے حضرت انسؓ سے پوچھا کہ تم کتنے آدمی تھے؟ کہنے لگے اسی (۸۰) سے کچھ زیادہ تھے۔

(۱۹۳) حضرت ابو موسیٰ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک پیالہ منگایا جس میں پانی تھا، پھر اس میں آپ نے اپنے دونوں ہاتھ اور چہرے کو دھویا، اور اس میں کلی کی۔

(۱۹۴) حضرت عبد اللہ بن زید کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ ہمارے یہاں تشریف لائے، ہم نے آپ کے لئے پیتل کے برتن میں پانی نکالا، اس سے آپ نے وضوء کیا، تین بار چہرہ دھویا، دو دو بار ہاتھ دھوئے اور سر کا مسح کیا، آگے کی طرف ہاتھ لائے اور پیچھے کی جانب لے گئے اور پیر دھوئے۔

(۱۹۵) حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ جب رسول اللہ ﷺ بیمار ہوئے اور آپ کی تکلیف شدید ہو گئی تو آپ نے اپنی دوسری بیویوں سے اجازت لی کہ آپ کی تیمارداری میرے گھر میں کی جائے، انھوں نے آپ کو اس کی اجازت دے دی تو ایک دن رسول اللہ ﷺ دو آدمیوں کے درمیان سہارا لے کر باہر نکلے، آپ کے پاؤں کمزوری کی وجہ سے زمین میں گھسٹتے جاتے تھے، حضرت عباسؓ اور ایک اور آدمی کے درمیان آپ باہر

لکھے تھے، عبید اللہ (راوی حدیث) کہتے ہیں کہ میں نے یہ حدیث عبد اللہ بن عباسؓ کو سنائی تو وہ بولے، تم جانتے ہو وہ دوسرا آدمی کون تھا، میں نے عرض کیا کہ نہیں، کہنے لگے کہ وہ علیؓ تھے (پھر بسلسلہ حدیث) حضرت عائشہؓ بیان فرماتی تھیں کہ جب نبی کریم ﷺ اپنے گھر میں (یعنی حضرت عائشہؓ کے مکان میں) داخل ہوئے اور آپ کا مرض بڑھ گیا تو آپ نے فرمایا، میرے اوپر ایسی سات مشکوں کا پانی ڈالو جن کے بند نہ کھلے ہوں، تاکہ میں سکون کے بعد لوگوں کو کچھ وصیت کر سکوں، چنانچہ آپ حضرت حفصہؓ رسول اللہ ﷺ کی دوسری بیوی کے لگن میں بٹھلا دیئے گئے، پھر ہم نے آپ پر ان مشکوں سے پانی ڈالنا شروع کیا، جب آپ نے اشارے سے فرمایا کہ بس اب تم نے تمہیل حکم کر دی، تو اس کے بعد لوگوں کے پاس باہر تشریف لے گئے۔

تشریح: حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا: اس باب میں امام بخاریؒ نے یہ بتلایا کہ غسل و وضوء ان سب ظروف میں کر سکتے ہیں کیونکہ یا تو حضور ﷺ نے لگن میں بیٹھ کر وضوء فرمایا ہے، یا اس طرح غسل فرمایا کہ اس کے قطرے لگن میں گرتے رہے، تب ہی اس کو لگن وغیرہ میں غسل و وضوء کہہ سکتے ہیں، جوئی لخصب کے محاورہ سے معلوم ہوتا ہے اور اسی لئے آگے امام بخاریؒ باب الوضوء من التور لائیں گے، جس میں تور سے وضو کرنے کا حکم بتلائیں گے کہ برتن میں سے پانی لے لے کر اعضاء وضوء و جودھوئے جائیں۔ (لاح الدرای ۸۸)

بحث و نظر

پہلی حدیث میں معلوم ہوا کہ سارے صحابہ نے ایک برتن میں وضو فرمایا اور اس میں پانی کم تھا جو آنحضور ﷺ کے معجزہ نبوت کے سبب اتنا زیادہ اور وافر ہو گیا، حافظ ابن حجرؒ نے علامہ قرطبی سے نقل کیا کہ ایسا معجزہ بجز آنحضور ﷺ کے اور کسی نبی سے صادر نہیں ہوا کہ بدن مبارک گوشت اور رگ پٹھوں میں سے پانی جاری ہو گیا اور بواسطہ ابن عبد البر مرنی سے نقل کیا کہ آپ کی انگلیوں میں سے پانی نکلتا، بہ نسبت پتھر سے پانی نکلنے کے زیادہ اہم اور بڑا معجزہ ہے، جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے عصا مبارک کو پتھر پر مارنے سے جاری ہوا تھا، کیونکہ پتھر سے پانی نکلتا سب کو معلوم ہے، اور لحم و دم سے پانی کا نکلتا بہت عجیب اور نئی بات ہے۔ ایک احتمال یہ بھی ہے کہ حضور اکرم ﷺ کے دست مبارک کے پانی میں ہونے سے پانی میں خود ہی برکت و زیادتی ہوئی، اور وہ بڑھتا رہا، جس کو دیکھنے والے نے سمجھا کہ انگلیوں میں سے نکل رہا ہے۔ مگر پہلی صورت معجزہ کے لحاظ سے زیادہ اولیٰ و انسب ہے، خصوصاً جبکہ احادیث و آثار میں کوئی چیز اس کے خلاف مروی بھی نہیں ہے (فتح الباری ۸/۳۷۸)۔

دوسری حدیث سے پیالہ میں ہاتھ منہ دھونے اور کلی کرنے کا ذکر ہے جو پہلے بھی گزر چکی ہے، تیسری میں تور اور لگن میں وضو کرنے کا ذکر ہے یہ بھی پہلے آچکی ہے، چوتھی میں حضور علیہ السلام کا لگن میں بیٹھ کر غسل کرنا مذکور ہے اس طرح تمام احادیث ترجمۃ الباب سے مطابق ہیں محقق عینی نے لکھا کہ ابن سیرین سے منقول ہے کہ خلفاء راشدین بھی طشت میں وضو کیا کرتے تھے۔ (عمدۃ ۱/۸۳۰)

فوائد و احکام: (۱) ازواج مطہرات میں برابری کرنے کا حکم حضور ﷺ پر بھی وجوبی تھا، اسی لئے آپ نے مرض وفات میں حضرت عائشہؓ کے حجرہ شریفہ میں ایام علالت گزارنے کے لئے دوسری ازواج مطہرات سے اجازت طلب فرمائی تھی، اور جب آپ پر بھی یہ امر واجب تھا تو دوسروں پر بدرجہ اولیٰ ہوگا۔ (۲) مریض پر بطور علاج و قصد شفا پانی ڈالنا جائز ہے (۳) حضرت عائشہؓ کی فضیلت خاصہ معلوم ہوئی کہ آپ نے ان ہی کے بیت مبارک میں آخری علالت کے ایام گزارنے کو پسند فرمایا (۴) رقیہ دواء وغیرہ بیمار کے لئے درست ہے ورنہ مکروہ ہے۔ (۵) حضور اکرم ﷺ پر بھی مرض کی شدت ہوئی ہے تاکہ آپ کا اجر بڑھ جائے، اسی لئے دوسری حدیث میں ہے کہ خود آپ نے فرمایا ”مجھے اتنا تیز بخار چڑھتا ہے جتنا تمہیں دو آدمیوں کو چڑھے۔“ (۶) اشارہ پر عمل جائز ہے جیسے ازواج مطہرات حضور کا اشارہ پا کر پانی ڈالنے سے رک گئیں (۷) ہو سکتا ہے کہ مریض کو بعض اہل و عیال سے زیادہ سکون حاصل ہو جو دوسروں سے نہ ہو کہ حضور ﷺ نے علالت

کے اوقات میں حضرت عائشہؓ کے پاس زیادہ سکون محسوس فرمایا (اور اس کا تعلق بظاہر محبت و تعلق سے زیادہ تہماری کے آداب سے زیادہ واقفیت اور خاص سمجھ سے ہے واللہ اعلم۔ (عمدة القاری ۸۳۳-۱)

سات مشکیزوں کی حکمت

سات کے عدد میں برکت ہے، اسی لئے بہت سے امور شرعیہ میں اس کی رعایت ہے اور حق تعالیٰ نے بہت سی مخلوقات سات پیدا کی ہیں، نیز نہایت عددوں ہے کہ اسی سے سیکڑہ، ہزارہ وغیرہ بنتے ہیں اور سات کا عدد اس میں سے درمیانی عدد ہے۔ و خیر الامور او ساطعها (عمر ۸۳۳-۱)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ کتب سیر میں یہ بھی ہے کہ یہ سات مشکیزے سات کنوؤں کے تھے، اور شاید اس عدد اور ان کے نہ کھولنے کو شفاء مرض میں بھی دخل ہو، کیونکہ اس قسم کی شرائط عملیات و تعویذات میں بہت رائج ہیں، محقق عینی نے لکھا کہ طبرانی کی روایت سے اسی حدیث میں من اہار شتی مروی ہے۔

حضرت عائشہؓ نے حضرت علیؓ کا نام کیوں نہیں لیا

محقق عینی نے لکھا کہ احتمال اس کا بھی ہے کہ کسی بشری ناگواری کے سبب نام نہ لیا ہو، لیکن دوسری روایات سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت عباس کے ساتھ کبھی فضل بن عباس ہوتے تھے، کبھی اسامہ، کبھی علیؓ، اس لئے تعین نہ تھا اور حضرت عائشہؓ نے ابہام کو اختیار فرمایا۔ اور یہی جواب زیادہ اچھا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی اس جواب کو اختیار فرمایا، اور یہ بھی فرمایا کہ میرے نزدیک یہ دوسرے ہاتھ پر اول بدل ایک واقعہ میں ہوا ہے، کہ کچھ کچھ دیر کے لئے ان تینوں حضرات نے سہارا دیا اور ایک ہاتھ پر مستقل طور سے حضرت عباس ہی رہے، کیونکہ وہ آپ کے چچا اور سن رسیدہ تھے، (ان سے کسی نے حصہ بٹانے کی جرأت نہ کی ہوگی) لیکن علامہ عینیؒ نے اس کو متعدد واقعات پر محمول کیا ہے (کیونکہ حضرت عباس کو ہمیشہ آپ کا ایک دست مبارک پکڑنے والا لکھا، اور دوسروں کو دوسرا ہاتھ کبھی کبھی)

قوله ثم خرج الى الناس:۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ میرے نزدیک یہ نماز جس کے لئے حدیث الباب میں حضور اکرم ﷺ کا حجرہ مبارک سے مسجد نبوی کی طرف نکلنا ذکر ہوا ہے نماز عشاء تھی، اسی رات میں آپ پر غشی طاری ہوئی، جیسا کہ دواۃ الباب میں ہے، یہی حدیث الباب بخاری ۸۵۱ میں بھی باب بلا ترجمہ آئے گی، اس کے آخر میں ہے کہ آپ لوگوں کی طرف نکلے، اور ان کو نماز پڑھائی پھر خطبہ دیا، حافظ اس میں تاویل کی ہے اور اس میں حضور ﷺ کی شرکت نماز تسلیم نہیں کی۔

حضور ﷺ نے مرض وفات میں کتنی نمازیں مسجد نبوی میں پڑھیں؟

اول تو اسی بارے میں روایات مختلف ہیں کہ مرض وفات میں مستقل طور سے آپ مسجد نبوی میں کتنے دن تشریف نہ لاسکے، امام بخاریؒ کے نزدیک وہ تین دن ہیں اور اسی کو امام بیہقی نے اور امام زیلعی نے بھی اختیار کیا، مسلم سے پانچ دن معلوم ہوتے ہیں اور اس کو حافظ ابن حجرؒ نے اختیار کیا۔

۱۔ بخاری ۶۳۹ (مغازی) میں ثم خرج الى الناس فصلی بہم و خطبہم، مروی ہے جس پر حافظ نے لکھا کہ اس کا اشارہ اس خطبہ کی طرف معلوم ہوتا ہے جس میں حضور ﷺ نے لو كنت متخذ اخليل لا فخذت اباہم فرمایا تھا، اور یہ آپ کی مرض وفات کا واقعہ ہے اور آپ کی آخری مجلس تھی، اور مسلم کی حدیث جندب سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ نماز سے پانچ روز قبل کا ہے اس طرح جمعرات کا دن ہوا اور یہ شاید اس وقت ہوا کہ آپ کے پاس والوں میں اختلاف سا ہوا اور آپ نے ان کو اپنے پاس سے اٹھا دیا، پھر شاید بعد کو مرض میں خفت ہوئی ہوگی اور آپ باہر تشریف لائے ہوں گے (فتح ۱۰۰-۸) پھر بخاری ۸۵۱ کی حدیث میں بھی وخرج الى الناس فصلی بہم و خطبہم مروی ہے، مگر حافظ نے فتح الباری ۱۲۹-۱۰ میں اس پر کچھ کلام نہیں کیا۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: میری رائے یہ ہے کہ حافظؒ نے کسور کو بھی گن لیا، اس لئے پانچ دن ہو گئے یعنی جمعرات کی شب سے مرض شروع ہوا تو جمعرات کا دن بھی لگا لیا اور وفات پیر کے روز ہوئی، اس طرح پانچ ہو گئے اور تین دن والوں نے صرف پورے دن درمیان کے شمار کئے ہیں۔ پھر اس امر پر تو اتفاق ہے کہ آپ ان ایام میں ایک دن ظہر کی نماز کے لئے مسجد میں تشریف لائے اور وہ ظہر سپنچر یا اتوار کے دن کی ہو سکتی ہے، کیونکہ جمعہ اور پیر کی نہیں ہو سکتی، اس کے بعد امام شافعیؒ اور ان کی اقتداء میں حافظؒ نے بھی صرف ایک نماز میں شرکت تسلیم کی ہے مگر امام شافعیؒ نے فجر کی نماز مانی ہے اور حافظؒ نے ظہر کی۔

اور اگر یہی تسلیم کر لیں کہ اس نماز میں جہری قراءت تھی تو پھر صبح کی نماز ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے، بلکہ اس کا احتمال ہے کہ وہ مغرب کی نماز ہوگی جیسا کہ بخاری و مسلم کی حدیث ام الفضل سے ثابت ہے، انھوں نے بیان کیا کہ میں نے حضور ﷺ سے مغرب کی نماز میں سورۃ مرسلات سنی، پھر آپ نے اس کے بعد وقت وفات تک ہمیں کبھی نماز نہیں پڑھائی، لیکن میں نے اس کے بعد نسائی میں دیکھا کہ یہ نماز جس کا ام الفضل نے ذکر کیا ہے، آپ نے گھر میں پڑھی تھی اور امام شافعیؒ نے تصریح کی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے مرض وفات میں صرف ایک نماز مسجد میں پڑھی ہے اور وہ یہی نماز ہے جس میں آپ نے بیٹھ کر نماز پڑھی اور جس میں پہلے ابو بکر امام تھے پھر وہ مقتدی ہو گئے، لوگوں کو تکبیرات انتقال سناتے تھے (فتح الباری ۱۱۹-۲)

اگر امام شافعیؒ کی طرف یہ نسبت صحیح ہے کہ وہ صرف فجر کی نماز میں حضور ﷺ کی مسجد میں تشریف آوری اور ادائیگی نماز کے قائل ہیں، تو حافظ ابن حجرؒ کا مذکورہ بالا طرز میں اس کی تردید کرنا قابل تعجب ہے۔ ہم نے بظہر افادہ حافظ کی پوری بات نقل کر دی ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ کے ارشادات: فرمایا: مجھے یہ واضح ہوا کہ آنحضور ﷺ نے دورانِ علالت میں مسجد نبوی کی چار نمازوں میں شرکت فرمائی ہے، پہلی نماز عشاء جو غشی کا ابتدائی وقت تھا (اس کا اوپر ذکر ہو چکا) دوسری نماز ظہر وہ جس روز کی بھی ہو، اور اس کا اقرار حافظؒ نے بھی کیا ہے، تیسری نماز مغرب جیسا کہ ترمذی باب القراءۃ بعد المغرب میں اُم الفضل سے مروی ہے، یہ روایت نسائی میں بھی ہے، اس کی جو تاویل حافظؒ نے کی ہے وہ اوپر ذکر ہو چکی ہے، چوتھی نماز فجر ہے یہ اسی روز کی ہے، جس روز آپ کی وفات ہوئی، جیسا کہ مغازی موسیٰ بن عقیہ میں ہے اور امام نے اس کا اقرار کیا ہے، اس نماز میں آپ دوسری رکعت میں داخل ہوئے اور حضرت ابو بکرؓ کے پیچھے پڑھی ہے لیکن ظاہر بخاری سے اس کا خلاف معلوم ہوتا ہے اس لئے میں نے یہ تطبیق دی ہے کہ آپ نے حجرہ شریفہ میں سے اقتداء کی ہوگی اور مسجد میں تشریف نہ لے گئے ہوں گے۔ یہ چار نمازیں ہیں جن میں آپ نے مرض وفات کے ایام میں اور مسجد نبوی سے مستقل غیبت کے بعد شرکت فرمائی ہے، عصر کی نماز میں کسی روز بھی آپ کی شرکت ثابت نہیں ہو سکی اور ایسے ہی صحیح ترتیب بھی معلوم نہ ہو سکی کہ کون سی نماز کے بعد کون سی نماز کی نماز آپ سے مسجد نبوی کی چھوٹی اور کون سی وہاں ادا ہوئی۔ پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ تین نمازوں کا تو امام ترمذی نے بھی اقرار کیا ہے کہ آپ نے مرض وفات کے دوران مسجد نبوی میں شرکت کی ہے، اس پر چوتھی (مغرب) کا اضافہ میں نے کیا ہے۔

امام شافعیؒ و حافظ ابن حجر کی غلطی

اوپر معلوم ہوا کہ یہ دونوں حضرات مرض وفات کے اندر صرف ایک نماز میں شرکت مانتے ہیں، امام ترمذی نے تین نمازوں میں لے حافظؒ نے فخرج لصلوة الظهر (بخاری ۹۵) پر لکھا کہ اس سے صراحۃً ظہر کی نماز معلوم ہوئی، اور بعض لوگوں نے اس کو صبح کی نماز کہا ہے، ان کا استدلال حدیث ابن ماجہ سے ہے۔ وَاخَذَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْقِرَاءَةَ مِنْ حَيْثُ بَلَغَ أَبُو بَكْرٍ اس حدیث کی اسناد حسن ہے، لیکن اس سے استدلال میں نظر ہے، اس لئے کہ ممکن ہے حضور ﷺ نے حضرت ابو بکر کے بالکل قریب جا کر اس آیت کو سن لیا ہو، جس تک وہ پہنچے تھے اور وہ آیت انھوں نے زور سے پڑھ دی ہوگی، جیسا کہ خود حضور ﷺ بھی کبھی کبھی سری نماز میں کوئی آیت زور سے پڑھ دیا کرتے تھے۔

شرکت تسلیم کی ہے اور حضرت شاہ صاحبؒ کی تحقیق سے چار نمازوں کی شرکت ثابت ہوئی، بہر حال تعددِ صلوات سے انکار کسی طرح صحیح نہیں، اس امر کی تائید میں حضرتؒ نے محقق عینیؒ کی نقل مذکور پیش فرمائی، ایک جماعت علماء کی تعددِ صلوات کی قائل ہے حتیٰ کہ ضیاء واہن ناصر وغیرہ نے اس کے منکر کو حدیث سے ناواقف تک کہہ دیا ہے۔

ترک فاتحہ خلف الامام کا ثبوت

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: میں نے اس سلسلہ میں احادیث و روایات کی بہت زیاد چھان بین اور تحقیق اس لئے بھی کی ہے کہ اس مسئلہ قرآنہ خلف الامام کے بارے میں روشنی ملتی ہے، کیونکہ ابن ماجہ کی روایت مذکورہ بالا جس میں حضور ﷺ کی شرکت نماز اور حضرت ابوبکرؓ کی قرأت کے بعد آگے سے آپ کی قرآنہ کا ذکر ہے اور حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس کو حسن کہا ہے اور دوسری جگہ اس کو صحیح بھی کہا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حضور ﷺ سے سورہ فاتحہ یا اس کا کچھ حصہ ضرور پڑھا گیا پس اگر سورہ فاتحہ رکنِ صلوات ہوتی تو اس کے بغیر آپ کی نماز کو ناقص کہنا پڑے گا والعیاذ باللہ، تو اس طرح آپ کے آخر زمانے کی نماز حنفیہ کی دلیل بن جاتی ہے، لیکن کسی نے اس طرف توجہ نہیں کی، البتہ ابن سید الناس نے شرح ترمذی شریف میں اس کو ذکر کیا ہے۔

حضرتؒ نے فرمایا کہ حدیث مذکور کو علاوہ ابن ماجہ کے امام طحاوی نے بھی قصہ مرض و وفات میں روایت کیا ہے اور دارقطنی، امام احمد ابن جارود، ابویعلیٰ، طبری، ابن سعد اور یزار نے بھی روایت کیا ہے۔

اور فرمایا کہ پوری تفصیل سے میں نے اس استدلال کو اپنے فارسی رسالہ ”خاتمہ الخطاب فی فاتحہ الکتاب“ میں لکھا ہے۔ راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ روایت مذکورہ کو محقق عینیؒ نے بھی کئی طرق و متون کے ساتھ ذکر کیا ہے اور ان میں ایک یہ بھی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ سورت کا جتنا حصہ پڑھ چکے تھے، اس سے آگے حضور ﷺ نے پڑھا، اس سے معلوم ہوا کہ فاتحہ کے بعد دوسری سورت شروع کر چکے تھے، اور اس کو آپ نے مکمل فرمایا، اس طرح پوری سورہ فاتحہ آپ سے پہلے ہو چکی تھی۔

۱۔ اصل عبارت عمدۃ القاری ۱۹۷۲ء سے نقل کی جاتی ہے: ”امام بیہقی نے اس سلسلہ کی مختلف روایات کے بارے میں کہا کہ ان میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ جس میں آنحضور ﷺ امام تھے وہ ظہر تھی، خواہ سنجر کے دن کی ہو یا اتوار کی اور جس میں آپ مقتدی تھے، وہ پیر کے دن کی صبح کی نماز تھی، جو آپ کی آخری نماز تھی کہ اس کے بعد دنیا سے آخرت کا سفر فرمایا۔

نعیم بن ابی ہند نے کہا: یہ سب احادیث جو اس واقعہ کے بارے میں مروی ہیں صحیح ہیں اور ان میں کوئی تعارض بھی نہیں ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے اپنے مرض و وفات میں دو نمازیں مسجد میں پڑھی ہیں، ایک میں امام تھے، دوسری میں مقتدی۔

ضیاء مقدسی واہن ناصر نے کہا: ”یہ امر صحیح و ثابت ہے کہ حضور ﷺ نے اپنے مرض و وفات میں حضرت ابوبکرؓ کی اقتداء میں تین بار نماز پڑھی ہے اور اس سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا، بجز اس کے کہ جو جاہل ہو اور اس کو روایت و حدیث کا کچھ علم نہ ہو۔ بعض کی رائے جمع بین الاحادیث کے لحاظ سے یہ ہے کہ آپ نے دوبارہ اقتداء کی ہے اور اسی پر ابن حبان نے یقین کیا ہے۔“

ضیاء مقدسی وغیرہ کی تصریح سے معلوم ہوا کہ تین نمازوں کی اقتداء تو اس وقت مسلم ہو چکی تھی، اور اب حضرت شاہ صاحبؒ کی تحقیق سے چوتھی نماز وہ ہو گی، جس میں کچھ نماز حضرت ابوبکرؓ پڑھا چکے تھے اور حضور ﷺ نے باقی نماز امام ہو کر پڑھائی اور یہ بظاہر پہلے دن کی عشاء کی نماز ہے، جس کو بہت زیادہ رد و کد کے بعد حضرت ابوبکرؓ نے پڑھانی شروع کی تھی اور پھر حضور ﷺ کو مرض میں تخفیف ہوئی تو آپ مسجد نبویؐ میں تشریف لے گئے، حضرت ابوبکرؓ نے آپ کی تشریف آوری کا احساس کر کے پیچھے ہٹنا چاہا آپ نے روک دیا اور ان کے بائیں جانب بیٹھ کر باقی نماز پڑھائی، اور جتنی قرأت ابوبکرؓ کر چکے تھے، اس سے آگے آپ نے پڑھی، اور نماز کے بعد آپ نے حضرت ابوبکرؓ سے فرمایا کہ تم پیچھے کیوں ہٹ رہے تھے؟ عرض کیا کہ ابن ابی قحافہ کی کیا مجال تھی کہ رسول خدا ﷺ کے آگے امام بن کر کھڑا ہو، اس کے بعد آپ کے مرض میں زیادتی ہی ہوتی گئی اور باقی تین نمازوں میں آپ نے مسجد نبویؐ پہنچ کر یا حجرہ مقدسہ کے اندر سے ہی اقتداء فرمائی۔

واللہ تعالیٰ اعلم وعلیہ اتم واحکم (مؤلف)

بَابُ الْوُضُوءِ مِنَ التَّوَرِّ

(طشت سے پانی لے کر وضو کرنا)

(۱۹۶) حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ قَالَ قَالَا سَلِيمَانُ قَالَ حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ يَحْيَى عَنْ أَبِيهِ قَالَ كَانَ عَمِي يُكْثِرُ مِنَ الْوُضُوءِ فَقَالَ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ أَخْبِرْنِي كَيْفَ رَأَيْتَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَوَضَّأُ فَقَدْ عَايَنْتُ مِنْ مَاءٍ لَكُفَاءَ عَلَيْهِ يَدَيْهِ فَمَسَلَهُمَا ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فِي التَّوَرِّ فَمَضْمَضَ وَاسْتَشْرَبَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ غُرْفَةٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَيْهِ فَأَعْرَفَ بِهِمَا فَمَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ غَسَلَ يَدَيْهِ إِلَى الْمِرْمَرِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ أَخَذَ بِيَدَيْهِ مَاءً فَمَسَحَ رَأْسَهُ فَأَذْبَرَ بِيَدَيْهِ وَأَقْبَلَ ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ فَقَالَ هَكَذَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَوَضَّأُ.

(۱۹۷) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ قَالَا حَمَّادٌ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَعَا بِأَنَاءٍ مِنْ مَاءٍ فَأَبَى بِقَدَحٍ رَخْوًا فِيهِ خِشَاءٌ مِنْ مَاءٍ فَوَضَعَ أَصَابِعَهُ أَصَابِعِهِ فِيهِ قَالَ أَنَسٌ فَجَعَلْتُ أَنْظُرَ إِلَى الْمَاءِ يَنْبُعُ مِنْ بَيْنِ أَصَابِعِهِ قَالَ أَنَسٌ فَخَزَزْتُ مَنْ تَوَضَّأَ مَا بَيْنَ السَّبْعَيْنِ إِلَى الثَّمَانِيَيْنِ.

ترجمہ (۱۹۶): عمرو بن یحییٰ نے اپنے باپ (یحییٰ) کے واسطے سے بیان کیا وہ کہتے ہیں کہ میرے چچا بہت زیادہ وضو کیا کرتے تھے تو ایک دن انھوں نے عبداللہ بن زید سے کہا کہ مجھے بتلائے کہ رسول اللہ ﷺ کس طرح وضو کیا کرتے تھے تب انھوں نے پانی کا ایک طشت منگوایا اس کو (پہلے) اپنے ہاتھوں پر جھکایا، پھر دونوں ہاتھ تین بار دھوئے، پھر اپنا ہاتھ طشت میں ڈال کر پانی لیا اور ایک ہی چلو سے کلی کی اور ناک صاف کی تین مرتبہ تین چلو سے، پھر اپنے ہاتھوں سے ایک چلو پانی اور تین بار اپنا چہرہ دھویا، پھر کہیں تک اپنے ہاتھ دو دو بار دھوئے، پھر اپنے ہاتھ میں پانی لے کر اپنے سر کا مسح کیا تو اپنے ہاتھ پیچھے لے گئے اور آگے کی طرف لائے، پھر اپنے دونوں پاؤں دھوئے اور فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو اسی طرح وضو فرماتے ہوئے دیکھا ہے۔

(۱۹۷): حضرت انس سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے پانی کا ایک برتن طلب فرمایا تو آپ کے واسطے چوڑے منہ کا ایک پیالہ لایا گیا جس میں کچھ پانی تھا، آپ نے اپنی انگلیاں اس پیالے میں ڈال دیں، انس کہتے ہیں کہ میں پانی کی طرف دیکھنے لگا تو ایسا معلوم ہوا کہ پانی آپ کی انگلیوں کے درمیان سے پھوٹ رہا ہے انس کہتے ہیں کہ اس (ایک پیالہ) سے جن لوگوں نے وضو کیا ان کی مقدار ستر سے اسی تک تھی یہ میرا اندازہ ہے۔

تشریح: دونوں حدیثوں کے مضامین پہلے گزر چکے ہیں، اور اس باب کو مستقل لانے کا مقصد یہی ہو سکتا ہے کہ جس طرح پہلے بتایا کہ ایک برتن میں ہاتھ ڈال ڈال کر وضو غسل کر سکتے ہیں، اسی طرح کسی برتن سے ہاتھ میں پانی لے لے کر بھی کر سکتے ہیں، دونوں صورتیں درست ہیں، اسی کی طرف حضرت اقدس مولانا گنگوہیؒ نے اشارہ فرمایا تھا، جس سے باب کا تکرار بھی لازم نہیں آتا۔

تور کے معنی عام طور سے چھوٹے برتن کے ہیں، محقق عینی اور حافظ ابن حجر نے یہاں حدیث معراج کا حوالہ پیش کیا کہ وہاں آنحضرت ﷺ کے سامنے سونے کے طشت میں سونے کا تور رکھ کر پیش کیا گیا، حافظ نے تو صرف یہ لکھا کہ تور طشت سے چھوٹا ہوا، مگر محقق عینی نے مزید تشریح کرتے ہوئے تور کے معنی ابریق کے لکھے، یعنی لوٹا یا چھاگل یا جگ، جس طرح بڑے لوگوں کے سامنے پانی جگ وغیرہ چھوٹے برتن میں پیش کیا کرتے ہیں اور اس جگ کو بطور تکلف و زینت کسی سنی وغیرہ میں رکھتے ہیں، تاکہ فرش پر پانی وغیرہ بھی نہ گرے، جیسے

ہمارے یہاں سلاجی کا دستور بھی اس لئے ہوا ہے۔

دوسری حدیث میں قدح و حراج یعنی بڑے منہ کے پیالے سے سب صحابہ کا وضوء کرنا مروی ہے، جس پر محقق عینی نے لکھا کہ اس حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت غیر ظاہر ہے، البتہ اگر تو رکا اطلاق قدح پر بھی صحیح مان لیں تو مطابقت ہو سکتی ہے۔

حافظ ابن حجرؒ نے لکھا کہ اس حدیث سے امام شافعیؒ نے ان اصحاب الرائے کے رد پر استدلال کیا ہے جو وضوء کے لئے پانی کی متعین مقدار مانتے ہیں، کیونکہ جب سارے صحابہ نے بلا کسی اندازہ تعین مقدار کے پیالہ میں سے وضوء کیا تو معلوم ہوا کہ ان کے یہاں اس لئے کوئی متعین مقدار مقرر نہ تھی اور اسی سے اگلے باب کے ساتھ اس باب کی مناسبت بھی ظاہر ہو گئی کہ اس میں وضوء بالمدا کا بیان آئے گا، پھر لکھا کہ مدایسا برتن ہے، جس میں بغدادی ایک رطل و ثلث پانی آجائے، یہی جمہور اہل علم کی رائے ہے، اس کے خلاف بعض حنفیہ نے کہا ہے مد دور رطل کا ہوتا ہے۔

حافظ رحمہ اللہ کا جواب: اول تو یہ معلوم نہ ہو سکا کہ حافظؒ نے کس مصلحت سے بعض حنفیہ کہا، اور امام محمدؒ کا نام نہیں لیا، حالانکہ حنفیہ میں سے ان ہی کا یہ مذہب ہے اور یہ بات خوب شہرت یافتہ ہے، دوسرے یہ کہ امام محمدؒ نے اگر وضوء کے پانی کی مقدار معین کی، تو وہ قابل اعتراض کیوں ہوئی، جبکہ اگلے باب کی حدیث میں صراحت آرہی ہے کہ آنحضرت ﷺ مد سے وضوء فرمایا کرتے تھے، گویا حنفیہ اگر قیاس کریں تو وہ بھی قابل اعتراض، اور ان کو بطور طعن اصحاب الرائے کہا جائے، اور اگر وہ حدیث پر عمل کریں تو وہ بھی سبب اعتراض والی اللہ المستطی۔

اور وجہ مناسبت کے بیان میں تو حافظؒ نے مزید کمال دکھایا کہ الٹی گنگا بہادی، اگر امام بخاری اس باب میں بقول حافظ ابن حجرؒ یہ ثابت کر رہے ہیں کہ وضوء کے لئے پانی کی تعداد مقرر نہ چاہیے اور اس لئے امام شافعیؒ کا اس سے استدلال اور رد حنفیہ بھی درست ہو گیا تو اگلے باب میں وضوء بالمدا کا اثبات کیوں کیا؟ اس طرح تو دونوں باب میں تخالف ہوا، تو افاق کہاں ہوا، اس لئے صحیح وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ امام بخاریؒ نے اس باب میں تو یکجائی وضوء بتلایا جس میں تعین مقدار کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اور اگلے باب میں امام محمدؒ وغیرہ کی تائید کی کہ الگ الگ وضوء کی صورت میں سنت یہی ہے کہ مد سے وضوء کیا جائے، لہذا تعین مقدار عمل بالمحدیث سے اوفق ہے، خصوصاً اس لئے بھی کہ وضوء میں اسراف بھی ممنوع ہے اور تقیر بھی کہ پانی اتنا کم استعمال کیا جائے کہ اعضاء اچھی طرح سے نہ دھلیں، یا کوئی حصہ خشک رہ جائے۔ واللہ اعلم۔

آخر میں جو حافظؒ نے لکھا کہ ”جمہور اہل علم مد دور رطل و ثلث کہتے ہیں اور بعض حنفیہ نے مخالفت کی اور کہا کہ مد دور رطل کا ہوتا ہے۔“ یہ بات بھی قابل نقد ہے جیسا کہ محقق عینیؒ نے لکھا کہ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ مد دور رطل کا ہے اور امام صاحبؒ نے کسی اصل شرعی کی مخالفت نہیں کی، بلکہ ابن عدی کی روایت جابر سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ مد دور رطل سے وضوء فرماتے تھے اور صاع آٹھ رطل سے غسل فرماتے تھے اور دارقطنی کی روایت انسؓ سے استدلال کیا کہ رسول اللہ ﷺ ایک مد دور رطل سے وضوء فرماتے، اور ایک صاع، آٹھ رطل سے غسل فرماتے تھے (عمدہ ۸۴۶-۱)۔

تعین مقدار اور مد دور رطل کی بحث اگلے باب میں تفصیل سے آرہی ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

بَابُ الْوُضْءِ بِالْمَدِّ..... (مد سے وضوء کرنا)

(۱۹۸) حَدَّثَنَا أَبُو نَعِيمٍ قَالَ قُلْنَا مَسْعَرٌ قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ جُبَيْرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسًا يَقُولُ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى

اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَغْتَسِلُ أَوْ كَانَ يَغْتَسِلُ بِالصَّاعِ إِلَى خُمُسَيْهِ أَمْدَادٍ وَيَتَوَضَّأُ بِالْمَدِّ:

ترجمہ: حضرت انسؓ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ جب دھوتے تھے یا (یہ کہا کہ) جب نہاتے تھے تو ایک صاع سے لے کر پانچ مد تک پانی استعمال فرماتے تھے۔ اور جب وضوء فرماتے تھے تو ایک مد پانی سے۔

تشریح: حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ نبی کریم ﷺ کی عادت مبارکہ ایک مد سے وضوء اور ایک رطل یا پانچ مد سے غسل کرنے کی تھی، بظاہر امام بخاری وضوء و غسل کے لئے پانی کی مقدار کو متعین کرنے کی طرف مائل ہیں اسی لئے کتاب الغسل میں باب الغسل بالصاع و نحوه کا ترجمہ لائیں گے ائمہ حنفیہ میں سے امام محمدؒ بھی مقدار ماء کو متعین فرماتے ہیں، اور مالکیہ میں سے ابن شعبان وغیرہ بھی اسی کے قائل ہیں۔ لیکن جمہور علماء نے اس کو صرف مستحب کے درجے میں قرار دیا ہے، استحباب کی دلیل یہ ہے کہ اکثر صحابہ کرامؓ نے حضور ﷺ کے غسل و وضوء کے پانی کی یہی مقدار مذکور نقل کی ہے، مسلم شریف میں سفینہ سے اسی طرح ہے، مسند احمد و ابوداؤد میں بھی یہ اسناد صحیح جاہد سے یہی مروی ہے، اور حضرت عائشہ، ام سلمہ، ابن عباس، ابن عمر وغیرہم سے بھی یہی روایت ہے۔

حافظ ابن حجرؒ نے لکھا یہ مقدار اس وقت ہے کہ اس سے زیادہ کی ضرورت نہ پڑے، اور اس کے لئے ہے جو معتدل الخلق ہو، اور اسی طرف امام بخاریؒ نے شروع کتاب الوضوء میں یہ لکھا تھا کہ اہل علم نے وضوء میں اسراف کو مکروہ قرار دیا ہے اور اس امر کو بھی ناپسند کیا ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے فعل سے تجاوز کیا جائے (فتح الباری ۲۱۳-۱)۔

اس سے بھی ہماری اوپر کی بات کی تائید ہوتی ہے کہ امام بخاری تعین مقدار کی طرف مائل ہیں، لیکن اس کے باوجود حافظ نے تعین مقدار والوں کے رد کو خاص اہمیت دی ہے جو موزوں نہ تھی۔

یہ بات کہیں نظر سے نہیں گزری کہ امام محمدؒ وغیرہ جو تعین مقدار کے قائل ہیں، وہ کس درجہ میں آیا و جوہ کے درجہ میں یا سلیف کے، بظاہر یہ سلیف ہی کا درجہ ہوگا، اور جمہور کے نزدیک جو استحباب کا درجہ ہے وہ اس لئے کہ حضور ﷺ سے وضوء دو تہائی مد سے بھی ثابت ہے اور نصف مد سے بھی مروی ہے اگرچہ وہ ضعف ہے، اسی طرح غسل میں ایک صاع اور اس سے زیادہ بھی مروی ہے اس لئے یہی بات نکلتی ہے کہ جو مقادیر احادیث میں مروی ہیں وہ سب تقریبی ہیں تحدیدی نہیں۔

بحث و نظر

اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ صاع ایسا پیمانہ ہے جس میں چار مد سماتے ہیں، لیکن مد کی مقدار میں اختلاف ہے، حنفیہ اس کو دو رطل بغدادی کی برابر کہتے ہیں اور شافعیہ ایک رطل و تہائی کے برابر اس لئے ان کا صاع بھی پانچ رطل و ثلث کا ہوگا اور حنفیہ کا آٹھ رطل کا۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ہمارا صاع عراقی علماء ہند کے حساب سے صحیح ترین قول پر ۲۷۰ تولہ کا ہوتا ہے، شیخ سندئ نے مقادیر شرعیہ کے بیان میں نہایت مفید رسالہ ”فاکھۃ البیان“ لکھا جس میں ذکر کیا کہ سلطان عالمگیر نے مدینہ منورہ سے صاع منگوا یا تھا، جس کا وزن ۲۷۰ تولہ ہوا اور مشقال شرعی بھی طلب کیا تھا، جس کے برابر وزن کا پیسہ جاری کیا تھا صاع و دینار کا وزن اشعار میں اس طرح منضبط ہوا ہے۔

صاع کوئی ہست اے مرد فہیم دو صدو ہفتا و تولہ مستقیم!

باز دینارے کہ دارو اعتبار زن آن، ز ماشہ داں نیم و چہار

صاع کوئی حنفی کا وزن ۲۷۰ تولہ اور دینار شرعی کا وزن ساڑھے چار ماشہ ہے۔ پھر فرمایا کہ میں نے اس کے ساتھ درہم شرعی وغیرہ کی

وضاحت کے لئے دو شعر اور ملا دیئے ہیں۔

درہم شرعی ازیں مسکین شنو کاں سہ ماشہ ہست یک سرخہ دو جو

سرخہ سہ جوہست لیکن پاؤکم ہشت سرخہ ماشہ اے صاحب کرم

یعنی درہم شرعی کا وزن تین ماشہ ایک رتی دو جو ہے، ماشہ آٹھ رتی (سرخہ) کا اور سرخہ (رتی) پونے تین جو کے برابر ہے۔

تنبیہ: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ صاع و مد کا جو وزن اوپر بیان ہوا ہے وہ صدقہ الفطر وغیرہ میں کام آئے گا، باقی یہاں جو مراد ہے وہ بہ لحاظ پیمانہ و ناپ کے ہے کہ صاع و مد لکڑی وغیرہ کے بنے ہوئے ناپ ہوتے تھے، جیسے کہ اب بھی پنجاب وغیرہ میں بعض پیمانے رائج ہیں، (یا دودھ ناپنے کے ہندوستان میں بھی رائج ہیں۔) کیونکہ جس پیمانے میں مثلاً ایک سیر پانی آئے گا، اس میں گیسوں جو وغیرہ وزن کے لحاظ سے بہت کم آئیں گے، غرض یہاں وضو غسل کے اندر جو صاع و مد کی بحث ہے وہ کیل کے لحاظ سے ہے، وزن کے حساب سے نہیں، جیسا کہ قاضی ابوبکر نے بھی عارضۃ الاحوذی میں اس کی تصریح کی ہے۔

صاع عراقی و حجازی کی تحقیق

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: اس امر سے انکار نہیں ہو سکتا کہ آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں دونوں قسم کے صاع موجود تھے، اگرچہ ایک کا استعمال دوسرے سے کم تھا، جس کی وجہ اشیاء ضرورت غلہ وغیرہ کی کمی و گرانہ تھی، پھر جب حضرت عمرؓ کے دور میں اشیاء ضرورت کی ارزانی و فراوانی ہوئی، تو بڑے صاع یعنی عراقی کا عروج زیادہ ہو گیا، اور اس کو بھی آنحضرت ﷺ کی دعاء کی حسی برکت سمجھتا ہوں۔

معنی حدیث ابن حبان: اس میں ذکر ہے کہ لوگوں نے رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر شکایت کی کہ یا رسول اللہ! ہمارا صاع تو سب سے چھوٹا صاع ہے اور ہمارا مد سب سے بڑا ہے آپ نے یہ سن کر دعا فرمائی کہ اے اللہ! ہماری صاع میں بھی برکت عطا فرما اور مد میں بھی۔“

موطا امام مالک کی ایک عبارت سے شکایت مذکورہ کی وجہ اور جواب کی نوعیت میری سمجھ میں آئی ہے وہ یہ کہ ان کے یہاں مد ایک شخص کے کھانے کی مقدار ہوتی تھی، اور مدان کے گھروں میں کھانے پینے کی چیزوں کے پیمانہ کے طور پر مستعمل ہوتا تھا جس طرح کشمیر میں آج کل بھی کھانے کی چیزیں (آٹا) چاول، دال وغیرہ، پیانوں سے ناپ کر پکاتے ہیں، اور صاع کا استعمال باہر کے کاروبار و تجارت میں ہوتا تھا۔

لہذا ان کی شکایت کا حاصل یہ تھا کہ مد جس کو ہم اپنے کھانے کی چیزوں میں گھروں پر استعمال کرتے ہیں وہ تو بڑا ہے، اور صاع جس کو ہم تجارت میں استعمال کرتے ہیں، وہ (نسبتاً) چھوٹا (پیمانہ) ہے، گویا شکایت مصارف کی زیادتی اور مال کی قلت کی تھی، عام طور پر جب منڈیوں میں مال کمی کے ساتھ آتا ہے تو وہ گراں بھی بکتا ہے اور چھوٹے پیانوں سے فروخت ہوتا ہے، اور جب مال فراوانی کے ساتھ آتا ہے تو وہ ارزاں بھی ہوتا ہے اور بڑے پیانوں سے بکتا ہے، اسی طرح کسی مال کی کمی پیداوار کے علاقہ میں وہ چھوٹے منوں سے بکتا ہے اور زیادتی پیداوار کے علاقہ میں بڑے منوں یا کونتلوں سے فروخت ہوتا ہے، حضور ﷺ نے ان کی شکایت کا مقصد سمجھ کر دعاء برکت فرمائی جس کو علماء نے برکت معنوی پر محمول کیا ہے، مگر میں اس کو برکت حسی پر بھی محمول کرتا ہوں، جس سے اجناس خورد و نوش کی فراوانی ہوئی، اور حضرت عمرؓ کے زمانہ خلافت میں بڑا صاع بھی جس کا استعمال پہلے کم تھا بہ کثرت ہونے لگا، یعنی آٹھ رطل والا صاع جو ۱/۳ - ۵/۱۰ صاع کی نسبت سے بہت کافی بڑا تھا، اور گواس زمانہ میں اس کی قیمت بھی کچھ بڑھ گئی ہو مگر لوگوں میں دولت کی فراوانی ہو گئی تھی، اس لئے آپ کی دعاء کا ثمرہ کیل کے وزن و حجم کے بڑھ جاتے، یعنی اس کے عام استعمال میں آ جانے سے ظاہر ہوا۔

کسی قوم کی خوش حالی کا دار و مدار قوت خرید میں اضافہ اور اجناس ضرورت کی فراوانی و کثرت پر ہوتا ہے اس کے ساتھ اگر معنوی برکت بھی شامل ہو کہ ہر چیز میں خداداد بڑھوتری اور غیر محسوس زیادتی ہو تو اس قوم کی خوش نصیبی کا کہنا ہی کیا حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا کہ اسی حدیث ابن حبان سے یہ بات بھی نکلتی ہے کہ صاع حضور اکرم ﷺ کے زمانے میں بھی متعدد تھے، کیونکہ سب سے بڑا مد سب سے چھوٹے صاع کا نہیں ہو سکتا، اس کا صاع بھی بڑا ہی ہوگا، مگر بازار و منڈی میں مال کی کمی کے باعث اس کا رواج کم تھا، اور اس سے یہ بھی ظاہر ہوئی کہ اس اصل کو بھی متفق علیہ نہیں کہنا چاہیے کہ ہر صاع چار ہی مد کا تھا، کیونکہ چھوٹے صاع کا چوتھائی بڑا مد نہیں بن سکتا غرض مد بھی

چھوٹے بڑے ہوں گے، اور ہر ایک نے اپنے مذہب کے مطابق لے لیا۔

صاحب قاموس کا قول: حضرتؑ نے فرمایا:۔ صاحب قاموس شافعیؒ نے مد کی مقدار بتلائی کہ وہ ایسا پیانہ ہے جو کہ درمیانی قد کے آدمی کی ایک دو ہتھ بھر جائے، اور صاع وہ جس میں ایسی چار آجائیں۔

میں نے کہا کہ اگر اس طرح مذہب شافعی کے مطابق سیدھا حساب کر کے ہی سمجھنا تھا، تو ہم مذہب حنفی کے مطابق بھی حساب کر سکتے ہیں کہ ہمارا صاع چھ دو ہتھروں سے پورا ہوتا ہے۔ پھر فرمایا، صاحب قاموس لغوی بھی ہیں اور حافظ حدیث بھی، وہ شافعی ہیں مگر امام اعظمؒ کے بھی معتقد ہیں، اگرچہ اپنے مذہب کی حمایت میں حد سے تجاوز بھی کر جاتے ہیں، ایک رسالہ ”نور سعادت“ فارسی میں لکھا جس میں ایسی روایات بھی لکھیں جن کی تحدثین کے یہاں کوئی اصل نہیں ہے اور کبھی اپنے مذہب کی تائید کے لئے صحابہ کے نام لکھ دیتے ہیں، جن کی سند نہیں ہوتی، اور ان کا مقصد اس سے تکثیر سواد ہوتا ہے، جیسے رفع سبابہ کے مسئلہ میں جتنے صحابہ کا عدد جمع کیا، وہ ثابت نہیں، اور رفع یدین میں بھی حم غیر اپنے ساتھ دکھلادیا، حالانکہ یہ خلاف واقع ہے، جس کی تفصیل اپنے موقع پر آئے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

عبارت موطا امام مالک رحمہ اللہ

حضرتؑ نے اوپر جس عبارت کو اپنی تحقیق کا مأخذ بتلایا، وہ موطا امام مالک بباب قذیۃ من افطرفی رمضان من غیر علة میں ہے، اس میں حضرت ابن عمر وغیرہ سے نقل ہوا کہ ہر دن ایک مسکین کو گیہوں کا ایک مد دیدے یا کھلا دے تو یہ فدیہ ہو جائے گا اس سے معلوم ہوا کہ مد نبوی کی مقدار بقدر ایک آدمی کی خوراک کے تھی۔

دلائل حنفیہ: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ صاع عراقی کا ثبوت عہد نبوی اور عہد فاروقی میں ناقابل انکار ہے اور اس کے بہت سے قوی دلائل ہیں، مثلاً ابو داؤد کی حدیث جو شرط مسلم پر ہے، حضرت انسؓ نے بیان کیا کہ رسول اکرم ﷺ ایسے برتن سے وضو فرماتے تھے، جس میں دو رطل سماتے تھے، اور غسل صاع سے فرماتے تھے، اور صحیحین سے آپ کا مد سے وضو کرنا ثابت ہے، لہذا وہ برتن مدعی تھا طحاوی و نسائی شریف میں ہے کہ مجاہد نے ایک پیالہ دکھایا جو آٹھ رطل کا اندازاً ہوگا، انھوں نے کہا کہ مجھ سے حضرت عائشہؓ بیان کرتی تھیں کہ اسی جیسے برتن سے نبی کریم ﷺ غسل فرمایا کرتے تھے۔

نیز طحاوی شریف میں ابراہیم نخعی سے بھی بہ سند صحیح مروی ہے کہ انھوں نے کہا کہ ہم نے صاع عمر کو اندازاً تو اس کو صاع حجاجی پایا جو آٹھ رطل بغدادی کا تھا، ابن ابی شیبہ نے حسن بن صالح سے روایت کیا کہ حضرت عمر کا (رانج کردہ) صاع آٹھ رطل کا تھا۔

حضرت ابن حجر رحمہ اللہ کی روش سے تعجب

حضرت شاہ صاحبؒ درس میں فرمایا کرتے تھے کہ حافظ صاع عمری کو حضرت عمر بن عبدالعزیز کی طرف منسوب کرتے ہیں اور حضرت عمر فاروقؓ کی طرف منسوب نہیں کرتے، یہ بات ان کی جلالت قدر کے لئے موزوں نہ تھی، جس صاع کا وجود عہد رسالت میں تھا، اور اس سے کسی طرح انکار نہیں کیا جاسکتا، پھر حضرت عمرؓ کے دور خلافت میں تو پوری طرح وہی رانج ہوا، جس سے ”صاع عمری“ مشہور ہوا، پھر اسی کو حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ نے بھی اپنے دور خلافت میں رواج دیا، اس کے بعد حجاج نے بھی اپنے زمانہ میں حضرت عمرؓ کے صاع کے مطابق صاع رانج کیا جس پر وہ غر بھی کیا کرتا تھا اور اہل عراق سے کہتا تھا کہ میں نے تمہارے لئے صاع رسول ﷺ کو رانج کیا (شرح احیاء العلوم) مراد صاع فاروقی تھا۔ (فتح الملہم ۲/۱۷۷-۱۷۸)

حافظ ابن تیمیہ کا اعتراف: فرمایا:۔ حافظ ابن تیمیہ نے بھی وضوء غسل کے لئے تو صاع آٹھ ہی رطل کا مان لیا ہے، لیکن صدقہ میں ۵-۱/۳ رطل کا اختیار کیا ہے، حنفیہ کے نزدیک سب امور میں آٹھ رطل کا ہی صاع لیا گیا ہے اور یہی احتیاط کا بھی مقتضی ہے۔

علامہ مبارکپوری کا طرز تحقیق یا مغالطہ

تحفۃ الاحوذی شرح الترمذی باب صدقۃ الفطر ۲۷۲-۲۷۳ میں ”تنبیہ“ کے عنوان سے لکھا:۔ صاع دو ہیں حجازی و عراقی، صاع حجازی ۵-۱/۳ رطل کا اور عراقی آٹھ رطل کا تھا، عراقی اس لئے کہتے ہیں کہ بلاد عراق کوفہ وغیرہ میں مستعمل ہوا اور اسی کو ”صاع حجازی“ بھی کہتے کیونکہ حجاج نے اس کو نکالا تھا، اور صاع حجازی بلاد حجاز میں مستعمل ہوا، اور وہی نبی کریم ﷺ کے زمانے میں بھی مستعمل تھا، جس سے لوگ صدقہ فطر نکالتے تھے، یہی مالک، شافعی، احمد، ابو یوسف اور جمہور کا مذہب ہے اور یہی حق ہے، امام ابو حنیفہ صاع عراقی کے قائل ہیں۔“

علامہ موصوف نے صاع عراقی سے نسبت فاروقی و عمری دونوں کو ازاد کیا، اور اس کا محل استعمال بھی صرف عراق کو بتلایا، حالانکہ دور فاروقی و عمری و حجازی میں تو وہ پوری طرح حرمین شریفین میں بھی رائج رہا، صاع عراقی کا موجد حجاج کو قرار دیا، حالانکہ اوپر بتلایا گیا کہ حجاج نے حضرت عمرؓ کے صاع کی تقلید کی تھی، جس پر وہ فخر کرتا تھا اور خود علامہ مبارکپوری نے بھی ۶۰-۱۱۷-۲ میں بخاری شریف ۹۹۳ باب صاع المدینہ سے سائب بن یزید کا قول نقل کیا کہ عہد نبوی میں صاع مدوثلث تھا، تمہارے آج کے مد کے لحاظ سے، اور اس میں حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانے میں اضافہ ہوا اس کی روشنی میں کم از کم حضرت عمر بن عبدالعزیز ہی کی طرف ابراز و ایجاد کی نسبت کر دینی چاہیے تھی۔ حضرت شاہ صاحبؒ ایسے غلط طرز تحقیق پر فرمایا کرتے تھے کہ اس سے دین و علم کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا، حافظ ابن حجرؒ پر بھی کئی مواضع میں اسی قسم کا نقد فرمایا کرتے تھے۔

امام ابو یوسف کا رجوع

صاع عراقی کو درجہ تحقیق سے گرانے کے لئے ایک نہایت کارگر حربہ یہ اختیار کیا گیا ہے کہ امام ابو یوسف نے اس صاع سے رجوع کر کے صاع حجازی کو صحیح مان لیا تھا، اور اس قصہ کو تقریباً سب ہی کتابوں میں بڑی اہمیت سے بھی بیان کیا گیا ہے۔ لیکن شیخ ابن ہمام نے اس قصہ کو درایت و روایت دونوں کے لحاظ سے ساقط قرار دیا ہے اور انھوں نے امام محمدؒ کے اس اختلاف ابی یوسف کا ذکر نہ کرنے کو بھی ضعف واقعہ کی دلیل بنایا ہے، اور امام ہمام شیخ مسعود بن شیبہ سندی نے بھی مقدمہ ”کتاب التعلیم“ (محفوظ) میں لکھا کہ ”امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف میں بجز وزن رطل کے اور کسی امر میں اختلاف نہیں ہے کہ امام صاحب رطل کو بیس استار کا مانتے ہیں اور ابو یوسف تیس کا۔“ پھر شیخ کوثریؒ نے بھی مغیث الخلق کے جواب احقاق الحق میں امام ابو یوسف کے رجوع کو مستبعد قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ یہ بات امام ابو یوسف جیسے امام حدیث و رجال سے مستبعد ہے کہ بغیر سند متصل کے صاع حجازی کو اتنا مستند سمجھ لیتے کہ صاع عراقی کو اس کے مقابلہ میں بے اصل قرار دیں، دوسرے یہ امر بھی ناقابل فہم ہے کہ ایک غیر مذہب حنفی کا فرد تو اس قصہ کو بیان کرے اور اپنے مذہب کے لوگوں میں امام محمد جیسے حضرات بھی اس سے بے علم رہیں، ایسی بات تو نہایت مشہور ہو جاتی ہے اس لئے ممکن ہے کہ اس قصہ کی سند مرکب ہو، اور اس صورت میں ابن الولید کا ثقہ ہونا کافی نہ ہو پھر علامہ کوثریؒ نے لکھا کہ امام ابو حنیفہ کا قول روایات صحیحہ قویہ سے ثابت ہے اور وہ اس مسئلہ میں تنہا بھی نہیں ہیں ان کے ساتھ ابراہیم نخعی، موسیٰ بن طلحہ، شعبی، ابن ابی لیلیٰ شریک وغیرہ ہیں، جیسا کہ ابو عبید نے مع سند کے الاموال میں ذکر کیا ہے، اور بعض صحابہ کے قول ”صاعنا اصغر الصیعان“ سے ۵-۱/۳ رطل کے صاع پر استدلال صحیح نہیں، کیونکہ اس سے تو صرف یہ معلوم ہوا کہ حضور ﷺ کے زمانہ مبارکہ میں صاع کئی قسم کے تھے، (کہ صیعان جمع

ہے صاع کی) پس ممکن ہے ان کی مراد صاع اصغر سے ۸ رطل والا ہی صاع ہو جو حضرت عائشہؓ کے گھر میں مستعمل تھا، اور وہ صاع ہشامی سے چھوٹا تھا، لہذا ابن حبان کی اہل عراق پر ملامت و تشنیع (کہ انھوں نے خیر مذکور کو نہیں لیا) خود ان پر ہی الٹی پڑ سکتی ہے۔

آخر میں علامہ کوثری نے یہ بھی لکھا کہ اہل مدینہ کا قول مقدار صاع کے بارے میں صرف تعاملی عہد امام مالک پر مبنی ہے، اس کے لئے کوئی حدیث صریح مستند نہیں ہے، حالانکہ تعامل میں شبہ ہو سکتا ہے اور اس میں توارث ثابت کرنا بھی نہایت دشوار ہے۔ بخلاف اس کے کہ اہل عراق کا قول حدیث صحیح مستند آثار معتبرہ اور عمل متوارث سے ثابت ہے، لہذا اہل عراق کا قول ہی صاع کے بارے میں اختیار کرنا بہتر ہے، تاکہ کفارات و صدقات میں یقینی طور پر برأت ذمہ ہو سکے، نیز خروج عن الخلاف اور اصح للفقیر کی رعایت سے بھی وہی مسلک ضروری الاتباع ہے۔ چہ جائیکہ اس کو ضعیف قرار دیا جائے (احقاق الحق لا بطلان الباطل فی "مغیث الخلق" ۱۳) اس مسئلہ کی باقی بحث باب صاع المدینہ و مدائن النبی ﷺ کے ذیل میں آئے گی، بشرط زندگی و توفیق ایزدی، انشاء اللہ تعالیٰ۔

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخَفَيْنِ

(موزوں پر مسح کرنا)

(۱۹۹) حَدَّثَنَا أَصْبَغُ بْنُ الْفَرَجِ عَنْ ابْنِ وَهْبٍ قَالَ حَدَّثَنِي عُمَرُ بْنُ عَبْدِ النَّضْرِ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ مَسَحَ عَلَى الْخَفَيْنِ وَأَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ سَأَلَ عُمَرَ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ نَعَمْ إِذَا حَدَّ ثَلَاثًا سَعْدًا عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَا تَسْأَلْ عَنْهُ غَيْرَهُ وَقَالَ مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ أَخْبَرَنِي أَبُو النَّضْرِ أَنَّ أَبَا سَلَمَةَ أَخْبَرَهُ أَنَّ سَعْدًا حَدَّثَهُ فَقَالَ عِمْرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ نَحْوَهُ .:

(۲۰۰) حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ خَالِدٍ الْحَرَّانِيُّ قَالَ لَنَا اللَّيْثُ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعْدٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ نَافِعِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ أَبِي الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ خَرَجَ لِحَاجَتِهِ فَاتَّبَعَهُ الْمُغِيرَةُ بِأَدَاةٍ فِيهَا مَاءٌ نَصَبَ عَلَيْهِ حِينَ فَرَغَ مِنْ حَاجَتِهِ فَتَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلَى الْخَفَيْنِ .:

(۲۰۱) حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ قَالَ لَنَا شَيْبَانُ عَنْ يَحْيَى عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عُمَرَ وَبْنِ أُمَيَّةَ الضَّمَرِيِّ أَنَّ أَبَاهُ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ رَأَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمَسَحُ عَلَى الْخَفَيْنِ وَتَابَعَهُ حَرْبٌ وَأَبَانٌ عَنْ يَحْيَى .:

(۲۰۲) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ أَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ أَخْبَرَنَا الْأَوْزَاعِيُّ عَنْ يَحْيَى عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عُمَرَ وَبْنِ أُمَيَّةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمَسَحُ عَلَى عِمَامَتِهِ وَخَفِيهِ وَتَابَعَهُ مَعْمَرٌ عَنْ يَحْيَى عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ عُمَرَ وَرَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .:

ترجمہ (۱۹۹): حضرت سعد بن ابی وقاصؓ رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے موزوں پر مسح کیا اور عبد اللہ بن عمرؓ نے حضرت عمرؓ سے اس کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے کہا ہاں! آپ نے مسح کیا ہے، جب تم سے سعد رسول اللہ ﷺ کی کوئی حدیث بیان کریں تو اس کے متعلق ان کے سوا (کسی دوسرے آدمی سے مت پوچھو، اور موسیٰ ابن عقبہ کہتے ہیں کہ مجھے ابو النضر نے بتلایا انھیں ابوسلمہ نے خبر دی کہ سعد بن ابی وقاصؓ نے ان سے رسول اللہ ﷺ کی یہ حدیث بیان کی۔ پھر حضرت عمرؓ نے (اپنے بیٹے) عبد اللہ سے ایسا ہی کہا (جیسا اوپر کی روایت میں ہے)

(۲۰۰) حضرت عمرو اپنے والد حضرت مغیرہ بن شعبہ سے روایت کرتے ہیں کہ ایک بار آنحضرت ﷺ رفع حاجت کے لئے باہر تشریف لے گئے تو مغیرہ پانی کا ایک برتن لے کر آپ کے پیچھے گئے، جب قضاء حاجت سے فارغ ہوئے تو مغیرہ نے آپ کو وضو کرایا اور آپ کے اعضاء وضو پر پانی ڈالا، آپ نے وضو کیا اور موزوں پر مسح فرمایا۔

(۲۰۱) حضرت جعفر بن عمرو بن امیہ الضمری نے نقل کیا کہ انھیں ان کے باپ نے خبر دی کہ انھوں نے رسول اللہ ﷺ کو موزوں پر مسح کرتے ہوئے دیکھا ہے، اس حدیث کی متابعت حرب اور ابان نے یحییٰ سے کی ہے۔

(۲۰۲) حضرت جعفر بن عمرو اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو اپنے عمامے اور موزوں پر مسح کرتے ہوئے دیکھا، اس کو روایت کیا معمر نے یحییٰ سے، انھوں نے ابوسلمہ سے انھوں نے عمرو سے متابعت کی ہے اور کہا ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا ہے۔

تشریح: اصل بات یہ تھی کہ حضرت عبداللہ بن عمر کو موزوں پر مسح کرنے کا مسئلہ پہلے سے معلوم نہ تھا، جب وہ حضرت سعد بن ابی وقاص کے پاس کوفہ میں آئے اور انھیں موزوں پر مسح کرتے ہوئے دیکھا تو اس کی وجہ پوچھی انھوں نے رسول اکرم ﷺ کے فعل کا حوالہ دیا کہ آپ بھی مسح فرمایا کرتے تھے اور کہا کہ تم اس کے متعلق اپنے والد حضرت عمرؓ سے تصدیق کر لو، چنانچہ انھوں نے جب حضرت سے مسئلہ کی تصدیق کی اور حضرت سعد کا حوالہ دیا تب انھوں نے فرمایا کہ سعد کی روایت قابل اعتماد ہے، رسول اللہ سے جو حدیث وہ نقل کرتے ہیں وہ صحیح ہوتی ہے اور کسی اور سے نقل کرنے کی ضرورت نہیں، بظاہر حضرت عبداللہ بن عمر کو موزوں پر مسح کا مسئلہ تو معلوم ہو گا لیکن وہ غالباً یہ سمجھتے تھے کہ ان کا تعلق سفر سے ہے، شریعت نے سفر کے لئے یہ سہولت دی ہے کہ آدمی پاؤں دھونے کی بجائے موزے پہنے پہنے ان پر پانی کا ہاتھ پھیر لے، لیکن جب حضرت سعد سے معلوم ہوا کہ اس کی اجازت حالت قیام میں بھی ہے تب انھوں نے سابق رائے سے رجوع فرمایا۔

امام بخاریؒ نے مسح خفین کی اہمیت کے پیش نظر اس پر مستقل باب قائم کیا، محقق یعنی نے لکھا:۔ اس سے جواز مسح خفین معلوم ہوا، جس کا انکار بجز اہل ضلال و بدعت کے کوئی نہیں کر سکتا، چنانچہ خوارج نے اس کو ناجائز قرار دیا، صاحب بدائع نے لکھا کہ مسح خفین عامہ صحابہ و عامہ فقہاء کے نزدیک جائز ہے، صرف ابن عباسؓ سے کچھ عدم جواز کی روایت آئی ہے اور یہی قول روا فض کا ہے حسن بصری سے مروی ہے کہ مجھے ستر بدری صحابہ کے متعلق معلوم ہوا ہے کہ وہ سب مسح خفین کو جائز سمجھتے تھے، اس لئے امام ابو حنیفہؒ نے اس کو اہل سنت والجماعت کی شرط و علامت قرار دیا اور فرمایا کہ ہم لوگ شیخین (ابوبکر و عمرؓ) کو سب صحابہ سے افضل سمجھتے ہیں، ختمین (عثمان و علیؓ) سے محبت کرتے ہیں، مسح خفین کو جائز کہتے ہیں، عیدہ تمر کو حرام نہیں کہتے (یعنی مثلث کو) یہ بھی امام صاحب سے مروی ہے کہ ”مسح کا قائل میں اس وقت تک نہیں ہوا جب تک میرے پاس اس کے دلائل دن کی روشنی کی طرح نہیں آ گئے۔“ لہذا اس سے انکار کرنا کبار صحابہ کے خلاف ور کرنا اور ان سب کو خطا و غلطی پر سمجھنا ہے، جو بدعت ہے اسی لئے علامہ کرنی نے کہا ”جو شخص مسح خفین کو جائز نہیں سمجھتا، مجھے اس کے کفر کا اندیشہ ہے ساری امت نے بلا خلاف اس امر کو تسلیم کیا ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے مسح خفین کیا ہے۔“

محدث بیہقی نے کہا:۔ ”مسح خفین کی کراہت حضرت علی ابن عباسؓ و حضرت عائشہ کی طرف منسوب کی گئی ہے، لیکن حضرت علیؓ کا قول ”سبق الكتاب بال مسح علی الخفین“ کسی سند موصول و متصل سے منقول نہیں ہے جس سے قاعدہ کا ثبوت ہو سکے۔ حضرت عائشہؓ کے متعلق یہ بات تحقیق ہوئی کہ انھوں نے اس مسئلہ کا علم حضرت علیؓ پر ہی محمول کیا تھا، اور حضرت ابن عباسؓ نے اس کو صرف اسی وقت تک مکروہ سمجھا تھا، جب تک کہ نزول مائدہ کے بعد آنحضرت ﷺ سے مسح خفین ثابت نہیں ہوا تھا، اور جب ثابت ہو گیا تو آپ نے پہلی رائے سے رجوع کر لیا۔“ جو زقانی نے کتاب الموضوعات میں لکھا کہ حضرت عائشہؓ سے مسح خفین کا انکار درجہ ثبوت کو نہیں پہنچا، کاشانی نے کہا کہ حضرت ابن

عباسؓ سے انکار کی روایت درجہ صحت کو نہیں پہنچی، کیونکہ اس کا مدار عکرمہ پر ہے، اور عطاء کو جب یہ بات پہنچی تو فرمایا کہ عکرمہ نے غلط کہا اور یہ بھی فرمایا کہ ابن عباسؓ کی رائے مسح خفین کے مسئلہ میں لوگوں کے خلاف ضرورت تھی مگر وفات سے قبل انھوں نے سب کی رائے سے اتفاق کر لیا تھا۔
معنی ابن اقدامہ میں ہے:۔ امام احمدؒ نے فرمایا:۔ ”میرے دل میں مسح خفین کے بارے میں کوئی تردید نہیں، اس میں مرفوع وغیر مرفوع چالیس احادیث اصحاب رسول ﷺ سے مروی ہیں“ یہ بھی فرمایا:۔ ”مسح، غسل سے افضل ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ اور آپ کے اصحاب فضیلت ہی کی چیز کو اختیار کرتے تھے۔“

یہی مذہب شععی، حکم و اسحق کا بھی ہے، اور حنفیہ کی (مشہور کتاب فقہ) ہدایہ میں ہے کہ اس بارے میں احادیث و اخبار مشہور و مستفیض ہیں اسی لئے جو اس کو جائز نہیں سمجھتا اس کو مبتدع کہتے ہیں، لیکن جو شخص جائز سمجھ کر مسح نہ کرے، اس نے عزیمت کو اختیار کیا، اور وہ ماجور ہوگا امام شافعی و حماد بھی مسح کو غسل سے افضل کہتے ہیں، لیکن اصحاب الشافعی غسل کو افضل کہتے ہیں، بشرطیکہ ترک مسح سنت سے بے رغبتی اور جواز مسح میں شک کے سبب نہ ہو (عمدة القاری ۷۰-۱)۔

بحث و نظر

حضرت ابن عمر کے انکار مسح کی نوعیت

محقق عینی نے لکھا:۔ امام ترمذی نے امام بخاریؒ سے نقل کیا کہ ابو سلمہ کی روایت حضرت ابن عمر کے متعلق دربارہ مسح خفین صحیح ہے (یعنی ان کے ترد و سوال کا واقعہ درست ہے) امام ترمذی نے یہ بھی کہا کہ میں نے امام بخاریؒ سے دریافت کیا کہ کیا حضرت ابن عمرؓ سے مسح خفین کے بارے میں کوئی حدیث مرفوع ثابت ہے؟ تو اس سے انھوں نے لاعلمی ظاہر کی، میمون نے کہا کہ میں نے امام احمد سے اس بارے میں سوال کیا تو انھوں نے کہا ”صحیح نہیں“ ابن عمرؓ تو مسح کے بارے میں سعد پر تکبر کرتے تھے“ اس کے بعد محقق عینی نے لکھا کہ میں کہتا ہوں حضرت ابن عمرؓ کا انکار مسح، حالت حضور اقامت سے متعلق تھا، جیسا کہ اس کی وضاحت بعض روایات سے ہوئی ہے، باقی سفر کی حالت میں وہ بھی اس کو پہلے سے جانتے اور مانتے تھے، اور ان کی روایات مسح خفین کو ابن ابی خثیمہ نے اپنی تاریخ کبیر میں اور ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں بھی روایت کیا ہے، کہ میں نے رسول اکرم ﷺ کو بحالت سفر مسح خفین فرماتے ہوئے دیکھا ہے (عمدہ ۸۵۲-۱)

حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ حدیث الباب میں حضرت ابن عمرؓ کے حضرت عمرؓ سے سوال و استصواب کی وجہ یہ بتلائی گئی ہے کہ سفر میں تو وہ مسح خفین سے واقف تھے، لیکن حالت اقامت کے مسئلہ کا علم نہ تھا۔

میں کہتا ہوں کہ اس تاویل کی بھی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ اس وقت دینی امور و مسائل کا علم بتدریج حاصل ہو رہا تھا۔ حاجات و واقعات کے موافق لوگ ان کو رفتہ رفتہ حاصل کر رہے تھے، اس زمانہ میں مدارس وغیرہ نہ تھے، کہ ایک وقت میں سارے مسائل کا درس دیا جاتا، اس لئے حضرت ابن عمرؓ کو بھی رفتہ رفتہ ہی علم حاصل ہوا ہوگا، پھر اس کے ساتھ یہ بات بھی نظر انداز نہ ہونی چاہیے کہ یہی حضرت ابن عمرؓ جو یہاں مسح کے بارے میں سوال کر رہے ہیں، ان ہی کے ہاتھ رفع یدین کا جھنڈا ہے۔ جبکہ خلفاء ثلاثہ سے اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے، اور اس کی بحث اپنے موقع پر کافی و شافی آئے گی، ان شاء اللہ تعالیٰ۔

۱۔ ہاشیہ ہدایہ مطبوعہ نولکشور ۴۱۔ میں یہ بھی ہے کہ ابن ابی شیبہ نے حضرت عطاء سے یہ قول نقل کیا:۔ ”عکرمہ نے غلطی کی، میں نے خود حضرت ابن عباسؓ کو مسح خفین کرتے ہوئے دیکھا ہے“ اور بیہقی نے موسیٰ بن سلمہؒ سے نقل کیا ہے کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ سے مسح خفین کے بارے میں سوال کیا تو فرمایا کہ ”مسافر کے لئے تین دن تک جائز ہے۔“ (مؤلف)

افادات انور: فرمایا: خف کا ترجمہ اردو میں موزہ مناسب نہیں (کیونکہ اردو میں موزہ کا استعمال جراب کے لئے ہوتا ہے۔ جس کو بغیر جوتا کے پہن کر نہیں چل سکتے) خف وہ ہے جس کو پہن کر چل سکیں یعنی مسافت طے کر سکیں، اسی لئے اخفاف کا استعمال اونٹ کے پاؤں کی ٹاپ کے لئے ہوتا ہے کہ وہ ان سے چلتا ہے، راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ خف کا ترجمہ چرمی موزہ کیا جائے، تو پھر اشکال مذکورہ باقی نہ رہے گا، واللہ اعلم۔

فرمایا: حدیث مذکورہ میں جو رہین و نعلین کا ذکر قطعاً نہیں ہے، اور وہ یقیناً وہم ہے، کیونکہ یہ واقعہ ستر طریقوں سے روایت ہوا ہے کسی نے بھی اس میں مسح جو رہین و نعلین کا ذکر نہیں کیا، اس لئے امام ترمذی نے جو روایت ذکر کی ہے، وہ بھی قطعاً و یقیناً وہم ہے، اور یہی کہا جا سکتا ہے کہ امام ترمذی نے اس روایت کی تصحیح فقط صورت اسناد کے لحاظ سے کر دی ہے۔

مسح عمامہ کی بحث: اس مسئلہ کی نہایت مکمل و مرتب بحث رفیق محترم مولانا سید محمد یوسف صاحب بنوری دامت فیوضہم نے معارف السنن میں لکھی ہے، جس کو حسب ضرورت اختصار کے ساتھ یہاں درج کرتا ہوں:-

بیان مذاہب: امام اعظم ابو حنیفہ، امام شافعی، ابن مبارک اور ثوری (اسی طرح امام مالک و حسن بن صالح) کا قول ہے کہ فریضہ مسح راس صرف عمامہ پر مسح کرنے سے ادا نہ وہ گا اور اسی کو ابن المذہر نے عروہ ابن الزبیر، شععی، نخعی، وقاسم بن محمد سے نقل کیا ہے، اور دوسروں نے حضرت علی ابن عمرو جابر سے بھی نقل کیا ہے، نیز خطابی و ماوروی نے اکثر علماء کا یہی مذہب قرار دیا ہے اور امام ترمذی نے بہت سے اہل علم، صحابہ و تابعین کا قول یہی بتلایا ہے۔

حضرت شاہ صاحب نے فرمایا: امام بخاری نے اگرچہ مسح عمامہ کی حدیث عمرو بن امیہ ضمری سے تخریج کی ہے، لیکن اس کے لئے مستقل باب و ترجمہ قائم نہیں کیا، معلوم ہوا کہ اس میں ان کے نزدیک کچھ ضعف ہوگا۔ کیونکہ میں نے ان کی یہ عادت دیکھی ہے کہ اگر حدیث قوی بھی ہو اور اس میں کوئی لفظ متروذ فیہ یا محل انظار ہو تو اس کو صحیح بخاری میں لے تو آتے ہیں، مگر اس لفظ پر ترجمہ الباب قائم نہیں کرتے نہ اس سے مسئلہ نکالتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ مسح عمامہ میں ان کو تردد ہے، اور اسی لئے اس کو مذہب نہیں بنایا، واللہ اعلم۔

دوسرا قول یہ ہے کہ صرف عمامہ پر مسح کرنے سے بھی فرض ادا ہو جائے گا، یہ رائے امام احمد، اوزاعی، اسحاق، ابو ثور، ابن جریر و ابن المذہر کی ہے، اور اس کو حضرت ابو بکر صدیق، حضرت عمر، انس بن مالک، ابی امامہ، سعد ابن ابی وقاص، ابوالدرداء اور عمر بن عبدالعزیز، مکحول حسن و قتادہ سے بھی نقل کیا گیا ہے، پھر ان حضرات میں سے بعض نے اس عمامہ کو طہارت کی حالت میں سر پر باندھنے کی شرط کی، بعض نے کہا کہ وہ عمامہ ”مختک“ ہو، یعنی اس کا کچھ حصہ ٹھوڑی کے نیچے سے لا کر باندھا گیا ہو کچھ حضرات نے بلا کسی شرط کے بھی جائز کہا، ابن قدامہ نے ”المغنی“ میں لکھا کہ اگر عمامہ کا کچھ حصہ ٹھوڑی کے نیچے سے نہ لایا گیا اور نہ اس کا سرا چھوڑا گیا تو اس پر مسح جائز نہیں، کیونکہ ایسے عمامے اہل ذمہ (کفار و مشرکین) کے ہوتے ہیں۔ اور ان کے اتارنے میں کوئی کلفت و زحمت نہیں ہوتی لہٰذا اگر سر کے سامنے کے حصہ پر مسح کیا تو شافعیہ کے نزدیک مستحب ہے کہ مسح عمامہ سے اس کی تکمیل کر لے (شرح المہذب ۴۰۷۔ اومغنی ۲۱۱۔ اوغیرہما)

امام محمد نے اپنے موطاء میں ذکر کیا: ”ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ مسح عمامہ پہلے تھا پھر متروک ہو گیا“۔ علماء نے ذکر کیا کہ امام محمد کے اس طرح کے جملے ”(بلاغات)“ مسند ہیں، اور قاضی ابوبکر کی ”عارضۃ الاحوذی“ سے معلوم ہوا کہ امام ابو حنیفہ بھی امام شافعی کی طرح مسح ناصیہ کے بعد مسح عمامہ سے سنت استیعاب کی ادائیگی کے قائل ہیں، مگر حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ باوجود کامل تتبع و تلاش کے مجھے یہ بات فقہاء حنفیہ کی کتابوں میں نہ مل سکی، ایسے ہی سنت استیعاب کی ادائیگی کا قول امام مالک سے عارضۃ الاحوذی میں نہیں ہے، لیکن میں نے اس کو بعض کتب مالکیہ اور ”مقدمات ابن رشد الکبیر“ میں دیکھا ہے۔

دلائل حنا بلہ: (۱) حدیث بلال و مسلم میں ہے کہ میں نے رسول اکرم ﷺ کو دیکھا آپ نے خنیں اور دوپٹہ پر مسح فرمایا۔

(۲) حدیث عمرو بن امیہ بخاری میں کہ میں نے رسول اکرم ﷺ کو عمامہ اور خنیں پر مسح فرماتے ہوئے دیکھا۔

(۳) حدیث ثوبان ابو داؤد میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سریہ (فوجی دستہ) بھیجا، ان کو وہاں جا کر ٹھنڈکا اثر ہو گیا، جب آپ

کی خدمت میں واپس لوٹے تو آپ نے حکم فرمایا کہ عماموں اور چرمی موزوں پر مسح کریں۔

دلائل ائمہ ثلاثہ: (۱) ارشاد باری عزاسمہ ”وامسحوا برؤسکم“ میں مسح راس کا حکم ہے، عمامہ کو سر نہیں کہہ سکتے نہ اس کو سر کا حکم دے سکتے ہیں، چونکہ امر قرآنی قطعی ہے، اور ایسے ہی سند مسح راس بھی متواتر ہے، ان کے مقابلہ میں جن اخبار احاد سے مسح عمامہ ثابت ہے، وہ ظنی ہیں، ان کی وجہ سے امر قطعی کو ترک نہیں کیا جاسکتا۔

دوسرے یہ کہ ان اخبار میں بھی مسح عمامہ پر اختصار و اکتفاء اور سرے سے مسح راس کی نفی بہ صراحت نہیں ہے، بلکہ حدیث مغیرہ (بہ روایت مسلم وغیرہ) میں یہ صراحت ہے کہ حضور ﷺ نے ناصیہ، عمامہ اور خنیں کا مسح فرمایا، اس سے معلوم ہوا کہ بعض طرق روایت میں ناصیہ کا ذکر بطور اختصار متروک ہوا ہے تیسرے یہ کہ سر مستقل عضو ہے، جس کی طہارت مسح قرار دی گئی ہے، اس لئے سر پر کوئی چیز مسح سے حائل و مانع ہو تو اس کا مسح صحیح نہ ہوگا، جیسے تنیم میں اگر منہ اور ہاتھوں پر کوئی کپڑا ڈال کر اس پر مسح کریں تو کسی کے نزدیک بھی وہ تنیم درست نہ ہوگا۔

دلائل حنا بلہ کا جواب: ان کے دلائل کا جواب دس صورتوں سے دیا گیا ہے، جو درج ذیل ہیں:-

(۱) محدث شہیر حافظ ابو عمر ابن عبدالبر نے فرمایا کہ مسح عمامہ کی احادیث (بہ روایت عمرو بن امیہ، بلال، مغیرہ و انس) سب معلول ہیں، اور امام بخاری نے جو حدیث عمرو بن ابی حفصہ کی ہے، اس کا فساد اسناد ہم نے اپنی کتاب ”الاجوبہ عن المسائل المستعرجہ من البخاری“ میں بیان کیا ہے۔ (شرح المواہب للزرقانی، التعلیق المجدد عن الاستدکار، البدایہ لابن رشد، والفتوحات المکیہ) اصیلی نے کہا کہ عمامہ کا ذکر حدیث عمرو بن امیہ میں اوزاعی سے خطا ہوا ہے، کیونکہ شیبان، حرب و ابان تینوں نے اس بارے میں اوزاعی کی مخالفت کی ہے لہذا جماعت کو ایک پر ترجیح دینی چاہیے، محقق عینی نے اصیلی کا قول مذکور نقل کر کے اس پر تعقب بھی کیا ہے کہ اوزاعی کے تفرک و محض خطا پر محمول کرنا محدثانہ اصول سے قابل تنقید ہے، کیونکہ زیادتی ثقہ بھی تو ہو سکتی ہے، جو دوسری روایات کے منافی نہ ہونے کی صورت میں مقبول ہوا کرتی ہے (عمدة القاری ۸۵۴-۱)۔

(۲) امام بیہقی، علامہ خطابی وغیرہ محدثین کی رائے یہ ہے کہ بعض روایات میں اختصار ہو گیا ہے، اور مراد ان میں بھی مسح عمامہ و ناصیہ دونوں ہیں، توجیہ مذکور کی صحت اس سے معلوم ہوتی ہے کہ بعض طرق روایت حدیث مغیرہ میں اور حدیث بلال میں بھی مسح خنیں و ناصیہ و عمامہ تینوں کا ذکر ہے اور بیہقی نے اس کی اسناد کو حسن قرار دیا ہے۔

(۳) قرآن مجید میں مسح راس کی تصریح ہے، احادیث صحیحہ میں مسح عمامہ کے ساتھ مسح ناصیہ بھی مروی ہے، اس کے بعد جن احادیث میں صرف مسح عمامہ کے بغیر مسح ناصیہ کا ذکر ہے، ان میں احتمال باقی احادیث کی موافقت کا بھی ہے اور مخالفت کا بھی، اس لئے ان کی موافقت اور قرآن مجید کی مطابقت پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے، گویا مسح عمامہ کی صورت میں قدر مفروض مسح ناصیہ یا سر کے کچھ کھلے ہوئے حصوں پر ہاتھ پھیرنے سے ادا ہو گئی، خواہ ان کا ذکر آیا یا نہ آیا۔

علامہ خطابی نے معالم السنن میں لکھا: اصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مسح راس کو فرض کہا ہے اور حدیث میں تاویل کا احتمال ہے، لہذا یقینی بات کو احتمال والی بات کی وجہ سے ترک نہیں کر سکتے۔

تنبیہ: صورت مذکورہ میں مسح عمامہ کو جمعا تسلیم کر لیا گیا ہے، یعنی اصالیہ تو اداء فرض کے طور پر مسح بعض راس ہوا اور جمعا اداء سنت و استحباب کے طور پر مسح عمامہ ہوا جیسا کہ علامہ خطابی کی عبارت سے بھی ظاہر ہوتا ہے، انھوں نے لکھا:-

”اکثر فقہاء نے مسح عمامہ کا انکار کیا ہے، اور حدیث مسح عمامہ میں اختصار مسح بعض راس کا بیان بتلایا ہے، یعنی ایسا بھی ہوا ہے کہ بعض اوقات حضور کریم ﷺ نے کل سر (مقدم و موخر) کا مسح نہیں فرمایا، اور نہ سر مبارک سے عمامہ اتارا، نہ اس کو کھولا۔ اور حدیث مغیرہ کو اسی صورت کی تفسیر مانا کہ انھوں نے حضور اکرم ﷺ کے وضو کا حال بتلاتے ہوئے ظاہر کیا کہ آپ نے ناصیہ اور عمامہ پر مسح فرمایا، یعنی مسح ناصیہ کو مسح عمامہ کے ساتھ ملا کر بیان کیا، اس طرح اداء واجب مسح تو مسح ناصیہ سے ہوا کیونکہ وہ سر کا جزو ہے اور مسح عمامہ اس کے تابع ہو گیا، جیسے مروی ہے کہ آپ نے چڑی موزہ کے اوپر مسح کیا اور اس کے نچلے حصہ پر بھی کیا بطور اسکے تابع کے، (معالم السنن ۵۷-۱)۔

اس کے بعد جو چوتھی توجیہ آرہی ہے، اس میں بھی جمعا کا لفظ استعمال ہوا ہے، مگر وہ قصد ا کے مقابلہ میں ہے، اصالت کے مقابلہ میں نہیں اور وہ توجیہ قاضی ابوبکر بن العربی کی ہے، فیض الباری میں دونوں توجیہ خلط ملط ہو گئی ہیں اور خطابی کی عبارت قاضی صاحب کی توجیہ کے ذیل میں نقل ہو گئی ہے، اس لئے یہ تنبیہ ضروری ہوئی۔ واللہ اعلم عند اللہ تعالیٰ (مؤلف)۔

(۴) مسح عمامہ کا ثبوت کسی نص و عبارت سے تو ہے نہیں، نبی کریم ﷺ کے فعل سے ہوا ہے، اس کو جس طرح صحابی نے دیکھا اور سمجھا، اسی طرح نقل کر دیا، صحابی نے دیکھا کہ آپ نے سر کا مسح قصد اوار داۃ فرمایا اور مسح کے ذیل میں جو جمعا یعنی بلا قصد و ارادہ عمامہ کو تر ہاتھ لگے تو اس کو ظاہری صورت مسح ہونے کے سبب سے مسح عمامہ سے تعبیر کر دیا۔ جیسے اب بھی کوئی عمامہ باندھے ہوئے کچھ حصہ سر کا مسح کرے تو اس حالت میں عمامہ کو بھی ہاتھ لگ جاتے ہیں، غرض صحابی نے جیسا دیکھا مسح صورتہ و جمعا عمامہ پر بھی تھا، گو حقیقۃً و قصداً نہ تھا، اس کو خارجی صورت و ظاہری سطح کے لحاظ سے جیسا دیکھا بے کم و کاست بیان کر دیا، پھر بعد کے دوسرے راویوں نے اگر صحابی کے مقصد و غرض کو نہ سمجھا اور اس کے ذکر کردہ مسح کو حقیقی و قصدی مسح قرار دے دیا تو اس کی ذمہ داری صحابی پر نہیں ہے۔

دفع مغالطہ: حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ یہ جواب قاضی ابوبکر بن العربی کا ہے اور ان کی مراد جو عام طور سے سمجھی گئی ہے وہ غلط ہے، اسی طرح اس کی بنیاد پر جو بعض حنفیہ نے جواب دیا کہ حضور ﷺ نے مسح ناصیہ کے بعد عمامہ کو درست فرمایا تھا، جس کو راوی (صحابی) نے مسح سمجھ لیا۔ اور بیان کر دیا کہ آپ نے عمامہ پر مسح فرمایا ہے، یہ جواب بھی میرے نزدیک موزوں نہیں ہے کیونکہ اس سے صحابی کی تغلیط لازم آتی ہے جس نے واقعہ کا مشاہدہ کر کے بیان کیا، اور یہ بھی لازم آتا ہے کہ صحابہ کرام بے سوچے سمجھے روایت کرتے تھے، حالانکہ وہ افراد امت میں سب سے زیادہ ذکی و فہیم تھے۔ (سرور انبیاء اعلم الاولین والآخرین ﷺ کی مصاحبت کے لئے اذکیائے امت ہی کا انتخاب ضروری بھی تھا۔) لہذا یہ امر ناممکن بھی ہے کہ صحابی نے عمامہ درست کرنے اور مسح شروی کے فرق کو نہ سمجھا ہو، ہم نے قاضی صاحب کی صحیح مراد متعین کر دی ہے، جس سے نہ صرف صحابی کی تغلیط سے بچ جاتے ہیں بلکہ اس کی تصویب نکلتی ہے۔

(۵) مسح عمامہ کسی عذر سے ہوا ہوگا، جیسے زکام، در دسر، ٹھنڈ کا اثر وغیرہ، دماغی تکالیف، اس کی تائید حدیث ثوبان سے بھی ہوتی ہے کہ حضور ﷺ نے ایک فوجی دستہ بھیجا تھا، ان کو سفر میں ٹھنڈ لگ گئی، واپسی پر آپ نے ان کو مسح عمامہ خفین کی اجازت مرحمت فرمائی علامہ بنوری دام فیضہم نے لکھا کہ یہ اور اس سے پہلے کی توجیہ قاضی عیاض نے ”العارضۃ“ ۱۵۲-۱ میں ذکر کی ہیں، لیکن توجیہ سابق کا نفاذ ان کے مذہب (مالکی) پر نہیں ہو سکتا کیونکہ ان کے یہاں مسح راس میں استیعاب بلا حائل شرط ہے، البتہ باقی مذہب کی رو سے توجیہ مذکور درست ہے۔

(۶) مسح عمامہ سے مراد تو مسح متعارف شروی ہی ہے، یعنی حقیقۃً سر کا مسح مگر چونکہ وہ اس حالت میں تھا کہ سر پر عمامہ تھا، اس لئے اس حالت کا ذکر کر دیا گیا، یہ جواب حضرت علامہ عثمانی نے فتح المہم ۴۳۵-۱ میں لکھا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ یہ مراد بھی عرف عربیت کے لحاظ سے صحیح ہو سکتی ہے، اور غرض راوی اس حالت کے ذکر سے عمامہ باندھے ہوئے سر کے مسح کا طریقہ بتلانی ہوگی، جیسے حدیث

۱- یہاں عیاض بجائے ابوبکر بن العربی سے قلم یا طباعت کی غلطی سے ہو گیا ہے کما ہوا لفظ ہر پول قاضی عیاض اور ابن العربی دونوں مالکی ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ابی داؤد میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے عمامہ کے نیچے سے ہاتھ داخل کر کے سر کے اگلے حصہ کا مسح فرمایا، اور عمامہ کو نہیں کھولا (نہ سر سے اتارا) (۷) مسح کا مقصد سر کو تری پہنچانا ہے، اس لئے اگر عمامہ چھوٹا ہو جو پورے سر پر نہ آئے، اور سر کے اطراف کھلے ہوں، جیسا کہ بہت سے لوگ باندھتے ہیں، یا عمامہ کا کپڑا جھاننا اور باریک ہو، جس سے تری سر تک پہنچ جائے تو باوجود عمامہ کے بھی مقصود حاصل ہو جائے گا اس توجیہ کی تائید لفظ خمار سے ہوتی ہے جو بجائے عمامہ کے حضرت بلالؓ سے مسلم، نسائی، ترمذی میں مروی ہے۔

گویا ایسے عمامہ کو باریک کپڑے اور چھوٹے ہونے کے باعث (عورتوں کی اوڑھنی یا دوپٹہ) سے تشبیہ دی گئی، ابن جزری نے امام نووی سے نقل کیا کہ حضور اکرم ﷺ کا عمامہ نماز سے خارج اوقات میں تین ہاتھ کا ہوتا تھا، اور نمازوں کے لئے سات ہاتھ کا یہ مقدار العرف الشذی میں مذکور ہے، مگر نووی سے شرح مواہب زرقانی ۴-۵ میں چھوٹے عمامہ کی مقدار چھ ہاتھ اور بڑے کی بارہ ہاتھ لکھی ہے یہ توجیہ شیخ ابوالحسن سندمی نے حاشیہ نسائی میں ذکر کی۔ اور ان کے علاوہ بہت سے علماء نے لکھی ہے۔

(۸) احتمال ہے کہ مسح عمامہ کا وقوع نزولِ ماندہ سے پہلے ہوا ہو، اس لئے وہ اس سے منسوخ ہو گیا، یہ توجیہ بھی شیخ ابوالحسن سندمی نے لکھی ہے لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ حدیث مغیرہ کا تعلق غزوۃ تبوک یا اس سے واپسی کے زمانہ سے ہے، اور آیت سورۃ ماندہ غزوۃ بنی المصطلق میں اتری ہے اس لئے اس کا نزول غزوۃ تبوک سے قبل ٹھیرتا ہے، واللہ اعلم۔

(۹) حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: میرے نزدیک ایک توجیہ یہ بھی ہے کہ اگر مسح عمامہ پر اکتفا کرنا ثابت ہو تو اس کو وضوء علی الوضوء اور وضوء بغیر حدث کے واقعات میں سے شمار کیا جائے، کیونکہ میرے نزدیک وضوء کئی قسم کا ثابت ہے، اگرچہ حافظ ابن تیمیہ نے اس کا انکار کیا ہے چنانچہ حضرت علیؓ سے نسائی ۳۲-۱ میں وضوء بغیر حدث میں وضوء ناقص ثابت ہے، اس میں ہے کہ آپ نے چہرہ، ہاتھوں، سر اور پاؤں کا مسح کیا، اور طحاوی وغیرہ میں بھی اس کا ثبوت بیان ہو چکا ہے، جس طرح وضوء بغیر حدث میں پاؤں کا مسح منقول ہے، اسی طرح مسح عمامہ بھی ہو سکتا ہے، علامہ بنوری عم فیضہم نے لکھا کہ یہ جواب صرف حضرت کا ہے، جو کسی اور سے میرے علم میں نہیں آیا۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے درس بخاری شریف میں مزید فرمایا: مجھے تتبع طرق سے معلوم ہوا کہ حدیث الباب کا واقعہ جو جعفر بن عمرو بن امیہ نے اپنے باپ کے واسطے سے روایت کیا ہے اور جو واقعہ آگے باب من لم يتوضأ من لحم الشاة والسويق میں جعفر بن عمرو اپنے باپ کے واسطے سے روایت کر رہے ہیں، دونوں کا ایک ہی واقعہ ہے۔

پس اگر ان کا ایک ہونا واقع میں بھی صحیح ہو جیسا کہ جمع طرق روایات سے مجھے متبادر معلوم ہوا تو زیادہ قرین قیاس یہ بات ہے کہ حضور ﷺ نے اس واقعہ میں وضوء کامل نہیں فرمایا بلکہ صرف عمامہ و خفین کے مسح پر اکتفاء کی ہے، لہذا یہ ایک قسم کا وضوء ہی ہوا۔

(۱۰) حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا: جب ہم حدیث مغیرہ کے طرق روایات میں تامل و غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہی واقعہ کو راویوں نے مختلف تعبیرات سے ادا کیا ہے، مثلاً ایک روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے سر اور خفین کا مسح فرمایا، اس میں عمامہ کا ذکر نہیں کیا، دوسری روایت میں ہے کہ وضوء فرمایا اور خفین کا مسح کیا، اس میں مسح راس کا بھی ذکر نہیں کیا، شاید اس لئے کہ توضاً میں پورا وضوء آ

۱۔ حافظ نے فتاویٰ میں لکھا کہ مجھے حضور ﷺ کے عمامہ کی لمبائی میں کوئی مقدار متعین، متحضر نہیں ہے، اور حافظ عبد الغنی سے اس بارے میں سوال کیا گیا تو کچھ نہ بتلایا، علامہ سیوطی نے فرمایا کہ اس کی مقدار کسی حدیث سے ثابت نہیں ہے، خبر سے دس ہاتھ معلوم ہوتی ہے، اور ظاہر یہ ہے دس ہاتھ یا کچھ زیادہ ہوگا۔ علامہ سخاوی نے لکھا کہ سفر میں آپ کا عمامہ سفید اور حضر میں سیاہ تھا۔ اور دونوں ساتھ ہاتھ کے تھے۔ (شرح الزرقانی علی المواہب ۴-۵)

۲۔ اس جگہ فیض الباری ۳۰۴-۱ سطر ۲۳ میں قال اخبرنی عمرو بن امیہ ان اباه اخبرہ کی جگہ عبارت یوں ہونی چاہیے: "قال اخبرنی جعفر بن عمرو بن امیہ ان اباه عمراً اخبرہ۔" اور سطر ۲۴ میں بجائے یرویہا عمرو بن امیہ عن ابیہ کے یرویہا جعفر بن عمرو عن ابیہ ہونی چاہیے۔ (مؤلف)

گیا، چنانچہ تیسری روایت میں تصریح ہے کہ آپ نے نماز والا وضوء کیا پھر خفین کا مسح فرمایا (اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ وضوء کئی قسم کا تھا اور وضوء صلوٰۃ کے علاوہ دوسری قسم کے وضوء بھی صحابہ کرام کے علم تھے، اس لئے حافظ ابن تیمیہ کی رائے درست نہیں کہ وضوء نماز کے علاوہ کوئی دوسرا وضوء ثابت نہیں ہے) (واللہ اعلم)

چوتھی روایت میں ہے کہ ناصیہ، عمامہ اور خفین کا مسح فرمایا، اس میں ناصیہ و عمامہ کا بھی ذکر کیا گیا ہے، یہ سب تعبیرات ایک ہی حدیث کی اور ایک ہی واقعہ سے متعلق ہیں، جن کو صحیح مسلم نے جمع کر دیا ہے اور ترمذی میں روایت ہے کہ خفین و عمامہ پر مسح فرمایا۔

ان سب طرق روایات کے الفاظ جمع کر کے دیکھیں تو یقین ہو جاتا ہے کہ مسح اس تو اس واقعہ میں ضرور ہی ہوا ہے، اگر سارے سر کا نہیں تو ناصیہ کا جس کو راوی کبھی ذکر کرتا ہے، کبھی وضوء کے جامع الفاظ میں لپیٹ دیتا ہے، کبھی مسح عمامہ کا ذکر کر دیتا ہے کہ وہ نئی اور غیر متعارف بات تھی، پھر یہ بحث رہ جاتی ہے کہ سر کا مسح قصداً ہوا یا بلا قصد، اصلہً ہوا یا تبعاً، تکمیل استیعاب کے لئے ہوا یا اور کسی وجہ سے وغیرہ، حدیث مغیرہ کا تعلق ایک ہی واقعہ سے ہونے کا ثبوت سیاق و سباق کی باب کیف مسح علی العمامہ سے بھی ظاہر ہے اور ابو داؤد باب مسح علی الخفین سے بھی، لیکن باوجود اس کے بھی ابو داؤد نے ایک طریق میں روایت ان الفاظ سے کی ہے: کان یمسح علی الخفین و علی ناصیۃ و علی عمامۃ گویا یہ حضور ﷺ کی عادت مستمرہ تھی، حالانکہ اس میں صرف ایک جزئی واقعہ کا حال بیان ہوا تھا، جو غزوہ تبوک سے واپسی میں پیش آیا تھا (معارف السنن ۱۳۵۲)۔

(۱۱) حضرت شاہ صاحبؒ نے آخری درس بخاری میں تیسری توجیہ مفصل حسب ذیل ارشاد فرمائی: میرے نزدیک واضح و حق بات یہ ہے کہ مسح عمامہ تو احادیث سے ثابت ہے اور اسی لئے ائمہ ثلاثہ نے بھی (جو صرف مسح عمامہ کو ادائیہ فرض کے لئے کافی نہیں سمجھتے، اس امر کو تسلیم کر لیا ہے اور استحباب یا استیعاب کے طور پر اس کو مشروع بھی مان لیا ہے، پس اگر اس کی کچھ اصل نہ ہوتی تو اس کو کیسے اختیار کر سکتے تھے، میں ان لوگوں میں سے نہیں ہوں جو صرف الفاظ پر جمود کر کے دین بناتے ہیں، بلکہ امور دین کی تعیین کے لئے میرے نزدیک سب سے بہتر طریقہ یہ ہے کہ امت کا توارث اور ائمہ کا مسلک مختار معلوم کیا جائے، کیونکہ وہ دین کے ہادی و رہنما اور اس کے مینار و ستون تھے اور ان ہی کے واسطے ہم کو دین پہنچا ہے، ان پر اس کے بارے میں پورا اعتماد کرنا پڑے گا۔ اور ان کے بارے میں کسی قسم کی بھی بدگمانی مناسب نہیں ہے۔

غرض مسح عمامہ کو جس حد تک ثابت ہوا۔ ہمیں دین کا جزو ماننا ہے، اسی لئے اس کو بدعت کہنے کی جرأت بھی ہم نہیں کر سکتے (جو بعض کتابوں میں لکھ دیا گیا ہے) اور اسی لئے امام محمدؒ نے بھی اس کے ثبوت سے انکار نہیں کیا اور صرف اتنا کہا کہ تھا پھر منسوخ ہوا۔

اور نسخ کا اطلاق سلف میں عام معنی پر ہوتا تھا، جس میں تہذیب مطلق، تخصیص عام اور تاویل ظاہر بھی شامل تھی، اس کی تصریح حافظ ابن تیمیہ و ابن حزم نے بھی کی ہے، اور امام طحاویؒ نے تو اس میں مزید توسع کیا تھا، اور کوئی امر اگر صحابہ کرام کے نزدیک کسی طور پر تھا، اور پھر وہ دوسرے طریقہ پر ظاہر ہوا تو اس کو بھی انھوں نے ”نسخ“ کہا۔ مثلاً ”ابراہیم“ کو وہ حضرات تعجیل پر محمل کرتے تھے، لیکن جب رسول اکرم ﷺ نے ابراہیم کو اپنے عمل سے واضح کیا تو ان کے خیال کے خلاف بات ظاہر ہوئی اور اس پر امام طحاویؒ نے ”نسخ“ کا اطلاق کیا، اسی طرح مسئلہ رفع یدین وغیرہ بہت سے مسائل و مواقع..... میں انھوں نے کیا ہے اسی توسع کے سبب سے سلف کے کلام میں نسخ کا اطلاق بہ کثر ملے گا، جو لوگ ان کے طرز و طریق سے واقف نہیں، وہ نسخ کے اطلاق سے متحیر ہوتے ہیں، ہم نے اس کے متعلق وضاحت کر دی تاکہ ہر جگہ نسخ کے مشہور و متعارف معنی نہ سمجھے جائیں۔

۱۔ ”تبوک“ ایک مشہور مقام ہے جو دمشق کے راستہ میں مدینہ منورہ سے تقریباً نصف مسافت پر ۱۳-۱۴ منزل دور ہے اور غزوہ تبوک آخری غزوہ ہے جس میں رسول اکرم ﷺ نے شرکت فرمائی ہے، جمعرات کے دن رجب ۹ھ میں اس کے لئے سفر فرمایا تھا (انوار المحمود ۶۳-۱)۔

۲۔ اس توجیہ کو ”معارف السنن“ میں وجہ سادس کے تحت بہت مختصر لکھا ہے۔

غرض مسح عمامہ کو یا تو بدرجہ مباح رکھا جائے گا، جیسا کہ ابو بکر رازی نے ”احکام القرآن“ میں لکھا، اور حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحب فرمایا کرتے تھے کہ اس سے سنت استیعاب ادا ہو جاتی ہے، لیکن کتب فقہ حنفی میں اس کا ذکر کچھ نہیں ہے نہ نفیاً نہ اثباتاً۔ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی اس سے سنت استیعاب ادا ہو جاتی ہے، بشرطیکہ سر پر بھی مسح بقدر واجب کر لیا گیا ہو میری رائے بھی یہی ہے کہ اس صورت سے سنت استیعاب مسح اسے ضرور ادا ہونی چاہئے کیونکہ اباحت کا درجہ دینا تو اس وقت مناسب ہے کہ مسح عمامہ کا ثبوت حضور ﷺ سے صرف بطور عادت کے ہو، اور اگر بطور سنت مقصودہ کے ہو تو اس سے سنت تکمیل مسح راس کی ادائیگی بھی ضرور مان لینی چاہیے۔

فائدہ مہمہ علمیہ:

شروع میں ہم نے لکھا تھا کہ حافظ حدیث علامہ ابو عمرو بن عبد البر نے تمہید میں لکھا کہ مسح عمامہ کی ساری احادیث معلول ہیں، اس پر حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ حدیث الباب (بروایت جعفر بن عمرو بن ابیہ، جو امام بخاری نے ذکر کی ہے)..... کو باوجود امام بخاریؒ کی روایت کے معلول قرار دینا مشکل ہے، اور حافظ ابن حجرؒ نے اس کے اعلال کا سبب جلالت قدر امام اوزاعیؒ کا انکار کیا ہے (فتح الباری ۱: ۲۸۵)۔

معلول کیا ہے؟ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا:۔ عام طور سے یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ معلول کو جس معنی میں محدثین بولتے ہیں وہ بہ اعتبار لغت کے درست نہیں، کیونکہ معلول عکس سے ہے جس کے معنی دوبارہ پلانے کے ہیں، اور پہلی بار پلانے کو نہل کہتے ہیں، اور تعلیل علت (بہانہ و بہلاوہ) سے بھی آتا ہے اور عکس سے بھی، جس سے شاعر کا قول ہے۔ ولا تبعدیني من جنابك المعلن، تعلیل بمعنی بیان علت نہیں آتا، البتہ اعلال علت سے ہے، بمعنی تغیر و تبدل، لہذا زیادہ مناسب لفظ محدثین کے لئے مقل تھا، میں کہتا ہوں کہ ابن ہشام شرح قصیدہ بابت سعاد میں معلول کو بھی صحیح ثابت کیا ہے، مگر اس کے سوا کوئی نقل میری نظر سے نہیں گذری،

حضرت عثمانیؒ نے لکھا کہ معلول کا لفظ بڑے بڑے محدثین، امام بخاری، ترمذی، دارقطنی وغیرہ نے استعمال کیا ہے اور گو اس پر بعض علماء نے باعتبار لغت کے اعتراض کیا ہے مگر بعض کتب لغت میں عکس الشیء اذا اصابته علتہ کا مادہ بھی نقل ہوا ہے، لہذا محدثین کا معلول اسی سے ماخوذ کہا جائے گا..... اور بعض علماء نے کہا:۔ چونکہ اہل فن کی عبارات میں اس کا استعمال بہ کثرت ہوا ہے اور لغت سے بھی صحیح ہے، اس لئے اس کا استعمال بہ نسبت دوسرے الفاظ کے زیادہ بہتر ہوگا (مقدمہ فتح الملہم ۵۴)۔

بَابُ إِذَا دَخَلَ رَجُلٌ رَجُلًا وَهُمَا طَاهِرَتَانِ

(بہ حالت طہارت دونوں پاؤں میں موزے پہننا)

(۲۰۳) حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ قَالَ زَكْرِيَّا عَنْ عَامِرٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الْمَغِيرَةِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى

اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَفَرٍ فَأَهْوَيْتُ لِأَنْزِعَ خُفِّيهِ فَقَالَ دَعُهُمَا فَإِنِّي أَذْخُلُهُمَا طَاهِرَتَيْنِ فَمَسَحَ عَلَيْهِمَا:۔

ترجمہ: عروہ ابن المغیرہ اپنے باپ (مغیرہ) سے روایت کرتے ہیں کہ میں ایک سفر میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھا تو میرا ارادہ ہوا کہ (وضوء کرتے وقت) آپ کے موزے اتار ڈالوں، تب آپ نے فرمایا کہ انھیں رہنے دو! کیونکہ جب میں نے انھیں پہنا تھا تو میرے پاؤں پاک تھے، لہذا آپ نے ان پر مسح کر لیا۔

تشریح: حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ اگر دونوں پاؤں پاک ہونے کی حالت میں چرمی موزے پہنے جائیں تو ان پر مسح درست ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ امام بخاریؒ نے ترجمہ الباب میں حدیث کا ہی لفظ ذکر کر دیا ہے، کیونکہ وہ یہاں تحقیق مسئلہ نہیں کرنا

۱۔ فیض الباری ۳۰۴۔ سطر ۱۰، ۱۱ میں بجائے استیعاب کے استحباب چھپ گیا ہے، اس کی تصحیح کر لی جائے۔

چاہتے، اس لئے کہ طہارت کا ملہ کا وجود خفین پہننے کے وقت ضروری ہونا یا حدث کے وقت، یہ بات مراحل اجتہاد سے ہے اور حدیث میں دونوں شرح کی گنجائش ہے، امام بخاری کا رجحان اگر کسی ایک طرف ہوتا تو وہ ترجمۃ الباب میں کوئی لفظ اس کی طرف اشارہ کرنے کو لاتے، جیسا کہ ان کی عادت ہے۔۔۔ آفرین باد برین ہمت مردانہ تو

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ امام بخاری کے اس طرز سے معلوم ہوا کہ حدیث الباب میں خفینہ کے خلاف کوئی بات ثابت نہیں ہوتی، حضرت گنگوہی نے فرمایا کہ قولہ علیہ السلام او خلتہما طاہرتین سے معلوم ہوا کہ موزوں کا بہ حالت طہارت عن الحدث پہن لینا جواز مسح کے لئے کافی ہے اور اس سے زیادہ کوئی شرط کمال طہارت وقت لبس وغیرہ ضروری نہیں ہے (لامع الدراری ۸۹-۱)۔

بحث و نظر: اس امر پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ جو شخص وضوء کامل کے بعد خفین کو پہنے گا، اس کو بحالت اقامت ایک دن ایک رات اور بحالت سفر تین دن اور تین رات تک مسح کرنا جائز ہے، اس میں اہل سنت والجماعت کا کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ خوارج و شیعہ اس کے جواز سے منکر ہیں، اسی طرح ائمہ اربعہ کے نزدیک قد میں کناجاست حقیقی و حکمی دونوں سے پاک ہونا شرط جواز مسح ہے۔ اور صرف داؤد ظاہری کا مذہب یہ ہے کہ قد میں پر صرف نجاست حقیقی نہ ہو، اور موزے پہن لئے جائیں، تب بھی ان پر مسح جائز ہوگا، نجاست حکمی سے پاک ہونا ضروری نہیں ہے، اس کے بعد ایک جزئیہ میں ائمہ مجتہدین کا اختلاف ہوا ہے، جو حسب ذیل ہے:-

بیان مذاہب: امام ابو بکر رازی خفی نے کہا:- ہمارے اصحاب فرماتے ہیں کہ اگر دونوں پاؤں دھو کر خفین پہن لے، پھر حدث سے قبل ہی طہارت کو مکمل کر لے تو حدیج کے بعد ان پر مسح کر سکتا ہے، اور یہی قول ہے ثوری کا اور امام مالک سے بھی اس کے مطابق منقول ہے اور امام طحاوی نے امام مالک و شافعی سے نقل کیا کہ مسح درست نہیں، جزا اس کے خفین کو کمال طہارت پر پہنا ہو، حدیث الباب اور اس جیسی دوسری احادیث سے پہننے سے قبل طہارت کامل کر لینے کا وجوب ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ جب پاؤں دھو لئے تو وہ پاک ہو گئے، خواہ باقی اعضاء کو دھوئے یا نہ دھوئے۔

علامہ موفق نے لکھا:- اگر ایک پاؤں دھو کر موزہ پہنے لیا، پھر دوسرا دھو کر پہنا تو ان پر مسح درست نہ ہوگا، یہ قول امام شافعی و اہل حق وغیرہ کا ہے اور امام مالک سے بھی ایسا نقل ہوا ہے، ہمارے بعض اصحاب نے امام احمد سے ایک روایت میں اس کو جائز نقل کیا ہے اور یہی قول ابو ثور و اصحاب الرائے کا ہے کیونکہ بہر حال حدث (بے وضوء ہونے کی صورت) کمال طہارت کے بعد پیش آئی ہے، نیز کہا گیا ہے کہ جو شخص دونوں پاؤں دھو کر خفین پہن لے اور پھر باقی اعضاء دھوئے، تو اس کے لئے بھی مسح کرنا جائز ہے، اور یہ بات اس امر پر مبنی ہے کہ وضوء میں ترتیب واجب نہیں ہے۔ (لامع الدراری ۸۹-۱)۔

صاحب بحر نے لکھا:- مقصود تو یہ ہے کہ مسح ایسے خف پر ہو جو طہارت کاملہ کے بعد اس حالت میں بھی پہنا ہوا ہو جب وضوء والے پر پہلی بار حدث طاری ہو، اور یہ مقصود ان تمام حالتوں میں پایا جاتا ہے جن میں خفینہ نے مسح کو جائز کہا ہے، اور جن احادیث کو شوافع پیش کرتے ہیں (حدیث الباب و حدیث ابن حبان و ابن خزیمہ) ان میں کوئی تعرض ان حالات میں عدم جواز کی طرف ہے، اور اگر مفہوم مخالف کے لحاظ سے استدلال کیا جائے، تو وہ طریقہ صحیح ہے، جیسا کہ علم الاصول میں بیان ہوا ہے، پھر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان احادیث میں اکمل و احسن صورت کا بیان ہوا ہو، اور اس امر کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اکمل و احسن صورت وہی ہے، اس کے بعد علامہ عثمانی نے لکھا:- حدیث الباب میں فانی اد خلتہما طاہرتین بطور بیان علت ارشاد فرماتا، اور ایسے ہی جواز مسح کو قد میں خفین کو بحالت طہارت داخل کرنے پر معلق کرنا جو حدیث صفوان وغیرہ میں ہے، یہ بظاہر اسی امر پر تنبیہ کے لئے ہے کہ مدار جواز مسح کا صرف قد میں کی طہارت لبس خفین کے وقت ہے۔ اگرچہ اس کا بحسن و کمال تحقق و وجود مرتب و کامل وضوء ہی کی صورت میں ہوگا، اور باقی اعضاء کی طہارت کو موزے پہننے کے وقت

کوئی دخل جوازِ مسح میں معلوم نہیں ہوتا، ورنہ صرف قد مین کی طہارت کے ذکر کا کوئی فائدہ نہ ہوگا، اور وہ بھی خاص طور پر بیان علت کے موقع پر لہذا دارقطنی و حاکم کی حدیث انسؓ کہ جب کوئی وضوء کر کے خفین پہنے، تو ان پر مسح کر کے نماز پڑھتا رہے، بجز حالت جنابت کے، وہ بھی مشہور و متعارف صورت اور احسن و اولیٰ شکل پر محمول ہے، اس کا تعلق اصلِ اباحت و جوازِ مسح سے نہیں ہے، البتہ وقتِ حدث کمال طہارت کا وجوب دوسری دلیل سے ثابت ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم (فتح الملہم ۴۳۳-۱)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا اعتراض اور عینی کا جواب

حافظ نے صاحب ہدایہ پر اعتراض کیا کہ انھوں نے شرطِ جوازِ مسح، طہارتِ کاملہ پر لبسِ خفین کو تسلیم کر لینے کے باوجود بھی طہارتِ کاملہ کو وقتِ حدث کے ساتھ خاص کر دیا اور حدیث الباب ان پر حجت ہے، محقق عینی نے جواب دیا کہ صاحب ہدایہ نے تو خود ہی وجہ بیان کر دی ہے کہ خف مانع ہے حلولِ حدث سے قدم کی طرف، لہذا کمال طہارت کی شرط بھی منع کے موقع پر ہی کارآمد ہوگی اور وہ وقتِ حدث ہے نہ وقتِ لبسِ خفین، اس لئے صاحب ہدایہ کی بات نہایت معقول ہے، رہا حدیث کا صاحب ہدایہ کے خلاف حجت ہونا، وہ اس لئے صحیح نہیں کہ حدیث سے تو صرف اتنا معلوم ہوا کہ خفین کو قد مین کی طہارت کے بعد پہنا ہوا اور اس سے شرطِ جوازِ مسح کے لئے معلوم ہوئی، عام اس سے کہ طہارتِ وقتِ لبسِ خفین حاصل ہو یا وقتِ حدث، لہذا اس کو وقتِ لبس کے ساتھ مخصوص کر دینا امرِ زائد ہے، جو عبارتِ حدیث سے مفہوم نہیں ہوتا، بلکہ اس سے زائد بات اخذ کرنا خود دوسروں کے خلاف حجت ہوگا۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کو دوسرا جواب

راقم الحروف عرض کرتا ہی کہ جس صورت میں وضو کو پوری ترتیب صبح کے ساتھ کیا اور آخر میں ایک پاؤں دھو کر ایک خف پہن لیا اور پھر دوسرا پاؤں دھو کر دوسرا پہن لیا تو اس صورت میں بھی طہارتِ کاملہ کے بغیر پہلے خف کو پہنا گیا اور شوافع کے قاعدہ اور حافظ کے دعوے کے لحاظ سے جوازِ مسح خلاف حدیث ہے، حالانکہ اس مسئلہ میں امام مزنی جیسے تلمیذِ کبیر و صاحب امام شافعی اور مطرف جیسے صاحب امام مالک اور ابن الممذ رو غیرہ صاحب ہدایہ اور حنفیہ کے ساتھ ہو گئے ہیں چنانچہ اس کا اعتراف خود حافظ نے بھی کیا ہی اور اس معاملہ کو ہلکا کر کے پیش کرنے کی بھی کوشش کی ہے۔

ملاحظہ ہو حافظ ابن حجر کی پوری عبارت یہ ہے:- حدیث الباب صاحب ہدایہ پر حجت ہے کیونکہ انھوں نے طہارت قبل لبسِ خفین کو شرطِ جوازِ مسح مان لیا ہے اور معلق بالشرط کا وجود بغیر اس شرط کے صحیح نہیں، پھر انہوں نے یہ بھی تسلیم کر لیا ہے کہ طہارت سے مراد کمال طہارت ہے (اس کے بعد لکھا) اگر کوئی شخص مرتب وضو کرے اور ایک پاؤں کا دھونا باقی رہ جائے کہ وہ خف کو پہن لے، اور پھر دوسرا پاؤں دھو کر دوسرا پہنے تو اکثر کے نزدیک مسح جائز نہیں، البتہ امام ثوری، کوفیین، مزنی صاحب الشافعی، مطرف صاحب مالک، اور ابن الممذ رو غیرہ ہم نے اس کی اجازت دی ہے، کیونکہ اس نے ہر پاؤں میں خف کو طہارت کی حالت میں ڈالا ہے لیکن اس پر اعتراض ہوا ہے کہ تشنہ کا حکم الگ ہوتا ہے واحد سے اور ابن دقیق العید نے اس کو ضعیف قرار دیا کیونکہ احتمال باقی ہے، پھر یہ بھی کہا کہ اگر اس کے ساتھ اس امر کی دلیل مل جائے کہ طہارت کے ٹکڑے نہیں ہوتے تو بات وزن دار بن سکتی ہے (فتح الباری ص ۲۱۶ ج ۱) شاید ایسی ہی کمزور یو پر نظر کر کے امام بخاریؒ نے اس مسئلہ میں امام شافعی وغیرہ کی رائے کو ترجیح نہیں دی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ فوائد علمیہ: اس باب کے آخر میں حافظ ابن حجرؒ نے تین فائدے لکھے ہیں، جو بنظر افادہ ناظرین پیش ہیں:

(۱) مسح خفین کا جواز وضوء کے ساتھ خاص ہے غسل سے اس کا کچھ تعلق نہیں، یہ مسئلہ اجماعی ہے یعنی حالت جنابت و ضرورت غسل میں مسح خفین جائز نہیں۔

(۲) اگر مسح کے بعد اور مدت مسح پوری ہونے سے قبل نخیلین کو پاؤں سے نکال دے تو قائلین توقیت میں سے، امام احمد، اسحاق وغیرہ کہتے ہیں کہ پھر سے وضو کا اعادہ کرے اور کوفیین، حزنی، (شافعی) ابو ثور اور ایسے ہی امام مالک و لیث بھی جبکہ زیادہ وقت نہ گزرا ہو۔ کہتے ہیں کہ صرف پاؤں دھو لے، اور حسن، ابن ابی لیلیٰ اور ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ اس پر پاؤں کا دھونا بھی ضروری نہیں، انہوں نے اس کو مسح رأس پر قیاس کیا کہ اگر کوئی شخص مسح رأس کے بعد سر منڈالے تو اس پر مسح کا اعادہ واجب و ضروری نہیں ہوتا لیکن یہ قیاس واستدلال محل نظر ہے،

(۳) امام بخاری نے اپنی صحیح میں کوئی حدیث ایسی ذکر نہیں کی جس سے توقیت مسح معلوم ہو، حالانکہ اس کے جمہور قائل ہیں، اور صرف امام مالک سے مشہور قول اس کے خلاف نقل ہوا ہے کہ جب تک نخیلین کو نہ اتارے مسح کرتا رہے اور اسی جیسا قول حضرت عمرؓ سے نقل کیا گیا ہے امام مسلم نے حضرت علیؓ کی حدیث توقیت مسح کے بارے میں روایت کی ہے، اور ابن خزیمہ کی حدیث صفوان بن عسان سے بھی توقیت ثابت ہے، ان کے علاوہ ابوبکرہ سے بھی حدیث مروی ہے جس کی صحیح امام شافعی وغیرہ نے کی ہے۔ (فتح الباری ۲۱۶-۱)

السی هنا قد تم الجزء الخامس (القسط السابع) من انوار الباری ولله الحمد والشکر علی نعماء و منہ الاستعانة فی ما بقی من الشرح، وهو الاول والاخر والظاهر والباطن جل ذكره وعم احسانه،

وانا الاحقر الافقر

سید احمد رضا عفی عنہ۔ ستمبر ۱۹۶۴ء

نوٹ (اس جلد کا شرح حدیث کا مضمون یہاں ختم کیا جاتا ہے کیونکہ اگلی حدیث کا مضمون طویل ہے، اس سے اگلی جلد شروع کرنا موزوں ہوگا، اور یہ باقی جگہ علماء کرام کے بعض تبصروں کے لئے دی جاتی ہے۔

تقریظ حضرت مولانا عزیز احمد صاحب بہاری سہروردی دامت فیوضہم

الحمد للہ انوار الباری جلد دوم و سوم پیش نظر ہے، مضامین نہایت پر مغز، تحقیقات اہل حقہ عالیہ کو خوب خوب سلیقہ کے ساتھ اور بر محل جمع فرما دیا ہے، اردو دان اور اردو خوان اور مجھ جیسے ارباب علم کی خوشہ چینی کرنے والے، مطولات تک نار سا بہت بہت نفع بر گیر ہوں گے۔ المر جو والما مول من اللہ تعالیٰ کذلک، اللہم یسر الا تمام ولا تعسر واجعله نافعا من لدنک، انک سمیع الدعاء حضرت والا نے حضرت شاہ صاحبؒ واسعہ کے ارشادات کو بھی بہت خوبی سے پیش کیا ہے، مختصر کا مختصر جو محل نہیں اور طول سے بھی بچایا لہذا ممل نہیں، فجزاک اللہ ورضی عنک وشکر سعیک! دل ریش کرنے والوں، دوسروں کو صما و عمیاناً ”قبوری“ کہہ دینے والوں اور ناحق کوشوں کو خوب موزوں اور دندان شکن جوابات سے نوازا ہے، والحق الحق ان یتبع علامہ طحاویؒ نے بھی نوحہ کیا ہے۔ اللہم قو منا وسددنا، آمین۔

۱۔ حافظ نے امام شافعی کا مذہب کچھ نہیں لکھا اور کتاب الفقہ علی المذہب الاربعہ ص ۹۹ سے تمام شافعیہ کا مذہب یہی معلوم ہوتا ہے جو مزنی کا ہے، معلوم ہوتا ہے کہ ایسے مسائل جن میں حنفیہ کا امام شافعی سے کوئی کھلا ہوا اختلاف ہو اور بعض جزئیات میں اتحاد بھی ہو تو ان کو حافظؒ سامنے نہیں لانا چاہتے کہ اس سے اختلافی جزو میں بھی امام شافعی کا پہلو کمزور سمجھا جاسکتا ہے واللہ تعالیٰ علم۔ ۲۔ مسلم شریف ”باب التوقیت فی المسح علی الخفین“ میں ہے کہ شریح بن حانی نے حضرت عائشہؓ سے مسح نخیلین کے بارے میں سوال کیا، آپ نے فرمایا: حضرت علیؓ کے پاس جاؤ وہ مجھ سے زیادہ اس کے بارے میں جانتے ہیں، کیونکہ وہ سفر میں رسول اکرم ﷺ کے ساتھ رہا کرتے تھے، ان سے سوال کیا تو فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے مسافر کے لئے مسح کی مدت تین دن اور تین رات مقرر فرمائی ہے اور مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات (مسلم شریف مع طلسم ۱۴۳) ۳۔ ابن خزیمہ کی روایت اس طرح ہے کہ ہمیں رسول اکرم ﷺ نے حکم فرمایا جب ہم پاکی کی حالت میں نخیلین پہن لیں تو تین دن سفر میں اور ایک دن اقامت میں ان پر مسح کر سکتے ہیں (فتح الباری ۲۱۶-۱)

تقریظ حضرت علامہ مولانا مفتی محمد محمود احمد صاحب صدیقی نانوتوی، دامت فیوضہم

رکن مجلس شوری دارالعلوم دیوبند، مفتی اعظم مالوہ وقائم مقام صدر مفتی دارالعلوم دیوبند

”انوار الباری شرح اردو صحیح البخاری مؤلفہ فاضل محترم حضرت مولانا سید احمد رضا صاحب بجنوری عم فیضہ الجاری“

مؤلف علام کی نوازشہائے بے پایاں سے کتاب مذکور کی پانچ قسطیں مع مقدمتین اس فقیر کی نظر قاصر سے گزری ہیں، فن حدیث الخاصہ ایک دقیق اور مشکل فن ہے اور اس فن کی یہ کتاب صحیح بخاری ایسے دقائق اور زوایا، خفیہ کی حامل ہے کہ امت کے کبار محدثین کی صد ہا شروح ہو جانے پر بھی کہا گیا ہے کہ بخاری کا قرض ادا نہیں ہو سکا۔ حتیٰ ان اذہا عن الامۃ جبل الحفاظ العسقلانی۔ پر فاضل علامہ مولف کی جانفشانی عرقریزی اور مبارک جدوجہد کے نتیجہ میں بجا طور سے کہا جاسکتا ہے کہ وہ موفق و مؤید من اللہ ہیں۔ صحیح ترجمہ احادیث کے بعد علمی مباحث میں ہمہ گیری ہے۔ سند کے رجال سے تعارف کا حقہ ہے اصولی فقہی اشکالات کے دفعیہ میں فاضلانہ جھلک ہے۔ عربیہ میں محاورات لغات ونحو کے مباحث کی تفہیم بھی ہے، الابواب والترجم میں مطابقت و وضاحت قابل ستائش ہے، مباحث کلامیہ بھی عند الضرورت لائے گئے ہیں قرآنی تفسیرات میں بھی جو کتاب بخاری کا ایک عظیم بحث ہے قابل دید منظر ہے موقع بموقع تشریح عقائد و مباحث تصوف کے ساتھ موعظت و نصیحت کا فریضہ بھی ادا کیا گیا ہے، غالب اور ابھرا ہوا مضمون تائید حقیقت انوکھے پیرایہ میں ہے، اس شرح میں اونچا شاہکار۔ کار شاہ ہے یعنی حضرت بحر العلوم خاتم المحدثین امام العلماء فقید المثل مثیل السابقین انور الائمہ حضرت الاستاذ الامام محمد انور شاہ الکفری کا نہ قیل فیہ ۔

علیہ اللہ ماجاء فی الدھر مثله ولا جاء الارحمة آخر الدھر

اول قیل فیہ

لو جنة لرايت الناس في رجل والدھر فی ساعة و الارض فی دار

اس امام وقت کے فیوض و برکات۔ اور ان کی علمی خیرات اصولی افادات، تفسیری نکات، مسلکی تحقیقات، عربیہ کے تحت تحقیقی افادات اور تعین منشاء نبوة میں آپ کے ایماضات کا ہر باب بلکہ اکثر ہر حدیث کے تحت ان شاہی حقائق سے یہ شرح مزین ہے اردو زبان میں علمی تحقیقات اور حدیثی مباحث میں بلا شک و شبہ یہ پہلا شاہکار ہے، جس کے ذریعہ حضرت شاہ صاحب کی نابغیت سے بھی واقف ہو سکیں گے جو عربی سے ناواقف ہیں۔ اس کے علاوہ یہ شرح دیگر اکابر محدثین فقہاء و مفسرین ارباب طریقت کی تحقیقات پر بھی مشتمل ہے اور شارح علام سے ایسی توقع بے موقع بھی نہیں، کیونکہ آپ حضرت انور العلماء کے نہ فقط تلمیذ بلکہ ان خوش نصیب خدام میں سے ہیں جو مدت مدید تک آپ کی صحبت سے مستفید ہوتے رہے ہیں بلکہ مزید اختصاص آپ کا یہ ہے کہ حضرت کے سلسلہ خویشی میں منسلک ہونے کی جائز عزت کے حق دار ہیں، ان خصوصیتوں کے تحت جیسے منطق و فلسفہ کا ایک ماہر لفظ میر باقر داماد سے ہی مشہور ہے دل چاہتا ہے کہ فنون حدیث کی دلچسپی اور حضرت انور العلماء سے خویشی کے تحت میر رضا داماد سے آپ کو یاد کروں، آخر میں کچھ مقدمین کے سلسلہ میں کہنا تھا وہ پھر کہہ سکوں گا اس وقت دونوں مقدمے یہاں نہیں ہیں علیٰ ہذا امام بخاری باجماع امت ایک قابل فخر امت فرد فرید ہیں۔ تبحر میں تدین میں التزام سنت میں کسی بھی بحث کے موقع پر ان کی یہ شان ہاتھ سے نہ جانے پائے، بہر صورت آپ کی یہ مبارک ساعی قابل تہریک اور مستحق ترحیب ہیں اور لائق غبطہ، اللہ کریم سے دعا ہے کہ سقٰی اللہ ذلک القلم رحيق فيضه و افضاله و انال تلك الانامل من مائدة بره ونواله انه اکرم الاکرمین و صلی اللہ علی سیدنا محمد افضل الاولین والآخرین۔

حررہ الفقیر الخویدم محمود احمد الصدیقی کان اللہ دارالافتاء دارالعلوم دیوبند

تقریظ حضرت مولانا ذاکر حسن صاحب شیخ التفسیر بنگلور دامت فیوضہم

محمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم اما بعد! احقر نے انوار الباری جلد سوم کا مطالعہ بڑی دلچسپی سے کیا۔ یوں تو ماشاء اللہ ہر حدیث کی شرح نہایت بسط کے ساتھ فرمائی گئی ہے اور تحقیق کے اہمول جواہرات بلا دریغ اس کے صفحات پر بھکیرے گئے ہیں جن میں سے ہر شخص اپنی پسند کے مطابق موتی دن کر اپنے علمی خزانہ میں اضافہ کر سکتا ہے، مگر بعض مقامات بندہ کے ذوق میں نہایت ہی ارفع و اعلیٰ ہیں۔ فجزاکم اللہ تعالیٰ عنا احسن الجزاء۔

(۱) فضل آدم علی المائکہ کا جو سبب حضرت شاہ صاحب قدس اللہ سرہ نے بیان فرمایا ہے بہت ہی عجیب و غریب ہے اس کی طرف عام اذہان نہیں جاتے کیونکہ نصوص قصہ آدم علیہ السلام سے متبادروہی سبب ہوتا ہے جو عامہ مفسرین نے بیان فرمایا ہے یعنی افضلیت بوجہ علم اسماء۔

(۲) تکرار باب فضل العلم کی بحث میں علامہ عینیؒ کی رائے بہت اعلیٰ و انسب ہے اور اس پر صاحب ایضاح کا نقد بڑا بے محل معلوم ہوا۔

(۳) صفحہ ۳۳ پر علمی انحطاط کے اسباب کے سلسلہ میں آپ کی رائے بالکل صحیح ہے بندہ اس سے لفظ بلفظ متفق ہے کہ تعلیمی اہتمام کے منصب کے لئے واقعی شیخ الحدیث یا صدر مدرس ہی انسب ترین اشخاص ادارہ ہیں اور اس کے خلاف کی وجہ سے بکثرت علمی انحطاط رونما ہو رہا ہے۔

بندہ نے تو بعض جنوبی مدارس کو محض اسی خامی کی وجہ سے اجڑتے ہوئے مشاہدہ کیا ہے، مدرسین کو جو تعلق قلبی طلباء سے ہو سکتا ہے وہ مہتمم غیر مدرس سے نہیں ہو سکتا، نیز طلباء میں جو جذبہ تعظیم و احترام و تسلیم احکام مدرس و استاذ کے لئے ہو سکتا ہے وہ مہتمم کے لئے نہیں ہو سکتا، اسی طرح

اپنے کام میں جو بسط و انشراح مدرسین کو بحالت آزادی حاصل ہوتا ہے وہ بحالت تقید کبھی نہیں ہو سکتا، اور عدم انشراح قلوب اساتذہ و عدم جذبہ احترام در قلوب طلباء ہی آج کل دینی مدارس کے انحطاط کی اصل الاصول ہیں۔ آپ نے بڑی جرأت سے ان اسباب انحطاط کو

واشکاف کیا ہے ورنہ عام علماء میں تو اس کی جرأت بھی متصور نہیں ہوتی۔ آفرین باد برین ہمت مردانہ تو

(۴) صفحہ ۳۵ پر اذا ضیعت الامانۃ سے متعلق حضرت شاہ صاحب کا ارشاد بڑا قیمتی ہے جو حضرت کی دقت نظر پر شاہد عدل ہے۔

(۵) صفحہ ۳۷ ان مسح علی ارجلنا کی جو تشریح حضرت شاہ صاحب نے فرمائی ہے اسے پڑھ کر بے ساختہ زبان پر سبحان اللہ و بحمدہ جاری ہوا یہ ایسی عمدہ تشریح ہے کہ بلا تکلف ہی اور دافع شہات ہے۔ واللہ و الذی القائل

(۶) انما العلم بالتعلم سے علم بالمطالعہ کے غیر مستند ہونے پر استدلال بہت خوب ہے جزاک اللہ وبارک اللہ تعالیٰ فی عمرکم وعلمکم اس استدلال سے بے حد مسرت ہوئی واقعہ یہ ہے اسی قسم کے غیر مستند علماء ہی کی وجہ سے آج امت میں ہزار ہا فتنے پیدا ہو رہے ہیں۔

(۷) صفحہ ۶ پر علم بلا عمل کی فضیلت کی تردید میں جو کلام فرمایا گیا ہے وہ بے عمل علماء کی سرزنش و انتباہ کے لئے واقعی بہت مفید بحث ہے اور علم بلا عمل کی فضیلت کے اثبات کو امام بخاری کا مقصد قرار دینا صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

(۸) صفحہ ۱۲۲ پر تحریک تبلیغ کے سلسلہ میں مرکز بستی نظام الدین دہلی کے طریقہ کار پر جو تنقید فرمائی گئی ہے بالکل صحیح ہے جہلا کو منصب تبلیغ دے کر بلا دغدغہ بھیج دیا جاتا ہے جو بلا دو قرئی میں پہنچ کر باقاعدہ واعظ و مقرر کی حیثیت اختیار کرتے ہیں، رٹی ہوئی احادیث کی عبارتیں غلط سلت پڑھ کر غلط

ترجمہ کرتے ہیں بندہ نے خود اپنے کانوں سے سنی ہیں، لوگ ان کو عالم سمجھ کر مسائل دریافت کرتے ہیں اور یہ اعتراف جہل میں کسر شان سمجھ کر جو سمجھ میں آیا بتا دیتے ہیں جس سے بڑی گمراہی پھیل رہی ہے، اگرچہ اس تحریک کے اصول میں یہ بات داخل ہے کہ مسائل نہ بتلائیں، مگر اس پر عمل مطلق نہیں ہو رہا ہے، اور مرکز ان کی اس غلط روی پر قابو نہیں پا رہا ہے پھر غضب یہ ہے کہ ان کو ہمہ دانی کا اتنا زعم ہو جاتا ہے کہ اگر کوئی عالم

اصلاح کرنی چاہیے تو یہ قبول نہیں کرتے اور جہل مرکب میں گرفتار ہو جاتے ہیں۔ نیز اسی زعم میں وہ ان علماء پر زبان اعتراض دراز کرتے ہیں جو

ان کی طرح شستی تبلیغ نہیں کرتے کسی اور طرح کے دینی کام میں معروف ہیں ان کی زبان پر اکرام علماء رہتا ہے، مگر اکثر وہ تمام ان علماء پر اعتراض اور تحقیر کرتے ہیں جو ان کی طرح گھومتے نہیں پھرتے، اور ان کی دینی تعلیم کو دنیا طلبی و دنیا داری پر محمول کرتے ہیں، جنوبی ہند میں فقیر کا تجربہ ان کے کام کے بارے میں یہ ہے کہ ان کا یہ کام انھما اکبر من نفعھما کا مصداق ہے، احقر نے بھی مرکز کو ان نقائص کی طرف توجہ دلائی تھی مگر صدائے برنخواست۔ انھیں نہ کسی ناقد کی تنقید گوارا نہ کسی خیر خواہ کا مشورہ قبول۔ آپ نے تربیت مبلغین کے بارے میں جو مشورہ دیا ہے وہ یقیناً لائق قبول و صد تحسین ہے اکثر دقیق النظر علماء کی یہی رائے ہے لیکن مرکزی حضرات سے قبول کی توقع نہیں ہے۔

(۹) علامات قیامت کی تشریح میں علامہ عینی کے دونوں فائدے بہت خوب ہیں۔

(۱۰) صفحہ ۱۹۲، ۱۹۳ پر تعلیم نسواں کے متعلق آپ کی تنقید و انتباہ وقت کی ایک اہم ترین ضرورت تھی جس کو آپ نے خوب خوب پورا فرمادیا۔ فجز اکم اللہ

(۱۱) قحی بن مخلد کے خواب کے واقعہ میں جو ۱۴۰ پر ہے حضرت شیخ الہندی رائے بہت دقیق و معقول ہے۔ جزاہ اللہ خیر الجزاء

(۱۲) صفحہ ۸۴ سے بعد میں تاسیس دارالعلوم کے بارے میں آپ کی بیان کردہ تفصیلات سے بالکل جدید معلومات حاصل ہوئیں۔ ایک غلط بات کا کس قدر پروپیگنڈہ کیا گیا ہے کہ وہ صحیح معلوم ہونے لگی۔ فی اللعجب

بہر حال انوار الباری کی یہ تیسری جلد اپنے فوائد و خزانہ علمیہ کے لحاظ سے بے نظیر کتاب ہے، دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کام کو آپ ہی کے ہاتھوں پورا کرے اور آپ کی عمر و صحت میں برکت عطاء فرمائے۔

فقط

تھی دامن از علم و عمل احقر ذاکر حسن غفی عنہ

تقریظ حضرت مولانا محمد عمر صاحب تھانوی مدراس دامت فیوضہم

تعریف و توصیف کا کبھی لفظوں میں بھی بیان ضروری ہوتا ہے، حضور ﷺ، حضرات صحابہ، تابعین، تبع تابعین، نیز صوفیہ اور جمیع فقہاء محدثین و صلحاء کو ہم لفظوں ہی کے ذریعہ جانتے پہچانتے ہیں، آپ کی شرح بخاری نے خود آپ کو بھی لفظوں ہی کے ذریعہ امتیاز بخشا، لہذا اب امید ثواب لکھ رہا ہوں کہ آپ خوب لکھتے ہیں، تحریر سامی میں تو وقار و متانت ہوتی ہی ہے، تنقید میں آپ کا کمال بصیرت زیادہ نمایاں ہوتا ہے، اس وقت آپ جارح ہوتے ہیں اور فوراً ہی مرہم نہ بھی مجھے تو آپ کی تنقیدوں میں محترم جناب مولانا سید سلیمان صاحب ندوی یاد آ جاتے ہیں، فرمایا کرتے تھے کہ تنقید کا کمال یہ ہے کہ جس پر تنقید کی جائے وہ بھی کبیدہ نہ ہو اور لطف لے، ایک مرتبہ تھانہ بھون میں وہ حضرت تھانوی قدس سرہ کی مجلس سے اٹھے، مولانا مناظر احسن گیلانی بھی تھے، مجلس میں حضرت نے حافظ ابن تیمیہ اور حافظ ابن قیم کے بارے میں کسی کا تنقیدی جملہ نقل فرمایا تھا کہ ”علہما اکثر من عقلہما“ سید صاحب اس تنقیدی جملہ سے اور حضرت کی مجلس سے متاثر تھے اور یہ شعر پڑھ رہے تھے

نہ من تنہادریں میخانہ مستم جنید و شبلی و عطار، ہم مست

آپ کی ذات گرامی، جس نے انوار الباری کی بناء و اساس کو مقدمہ کی دو جلدیں لکھ کر، اور اس میں ناقدانہ تبصرہ کر کے، اس شرح بخاری کی حقیقت دوام بخشا، جس کے قلم کو وقار و احترام گویا و دیعت کر دیا گیا ہے، جو شرح کرنے اور شارح ہونے کے بارے میں مؤید من اللہ اور منصور بار و اح العلماء الاعلام ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ جو اپنی اچھی مخلصانہ اور شرعی دیانت کی تالیف کے باعث میرا حق نظر اور مخاطب ممدوح قرار پایا ہے، جیسے خدائے تعالیٰ نے جناب سے فتح الباری، یعنی قسطلانی و عمدة القاری وغیرہ کو اجاگر کرایا، نیز علماء اعلام کو آپ کے ذریعہ دنیا نے جانا، دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ آپ سے دین کے دوسرے شعبہ مطلوبہ کے سلسلہ میں بھی خدمت لے، تذکرہ رجال پر آپ خوب لکھ

سکین گے، اور طبقات کی تطبیق آپ سے خوب ہو سکے گی، تذکرۃ الحفاظ، تقریب و تہذیب اور طبقات ابن سعد تاریخ خطیب وغیرہ سب تشنہ ہیں، اور ”سواراں راچہ شد“ کی گویا بابت در۔ اس کے لئے آپ ایسے وسیع القلب اور ثقہ مصدوق کی ضرورت ہے جو اپنی منوانے کے ساتھ ساتھ، دوسروں کی مان لینے کا بھی حوصلہ رکھتا ہو۔ کاش! آپ کی عمر اور کام میں برکت ہو، میزان الاعتدال میں ذہبیؒ نے، معصری کے سلسلہ میں فرمایا کہ کمالات پر پردہ ڈالنے کی سعی رہتی ہے ”الامن عصمه الله“ اس کے باوجود وہ خود متعدد جگہ شکار ہوئے، آپ نے تذکرہ محدثین حصہ دوم ۱۳۱ میں جس نسخ سے ان کا ذکر خیر لکھا، شاہکار کی قبیل سے ہے، باریک اللہ فی فیضانکم۔

”انوار الباری“ تقبلہ اللہ کو آپ نے ایک تالیف ہی نہیں بلکہ علم و فضل کا ایک سمندر بنا دیا، علمی کاوش اور تحقیقی مواد چشمہ کی طرح ہر سرخ میں مشاہد ہے اس قدر کامیاب گیرائی نیز وقار و دیانت سے ایسی فاضلانہ شرح خدا نے آپ سے لکھوائی، ”یہ رحمہ بلند ملا، جس کو مل گیا“ مبارک ہو۔ باریک اللہ فی عزائمکم و شکر مساعیکم حقیقت ہے اور بالکل حقیقت، آنجناب کی شرح حضرت شاہ صاحبؒ کے کمالات اور ان کی حدیثی معراج کمال کی آئینہ دار ہے اور خود جناب کا حدیثی ذوق اتنا چسپاں اور شرح احادیث کے لئے اس قدر فٹ ہے کہ حضرت تھانوی رحمہ اللہ ایسے مواقع میں ”ہنیئاً لکم العلم“ لکھا کرتے تھے، حدیثی، بحاث اور ان سے مذاہب کا شیوع، اور پھر ایک ایک لفظ سے جو مذاہب بن گئے، ان کے بارے میں سلف و خلف کے دلائل، اور کسی کی غیر معمولی تنقیص کے بغیر اپنی بات کو مذاہب کو، رائے کو، باوقار طور پر منوا لینے کی حد تک لکھ جانا، اور معاندین و مخالفین کو بھی گرانے کے بجائے ان کی علمی خدمات کی بناء پر سراہنا سنبھالا دینا، یہ مواہب عظیمہ آپ کو مبارک ہوں، اور خدا آپ کی اس خدمت کو قبول فرمائے! آمین

حضرت تھانوی اعظم اللہ ذکرہ نے ایک مرتبہ مولانا فضل حق خیر آبادی کا مصرعہ اپنے بارے میں پڑھا تھا ”رانڈ ہو جائیں گے قانون و شفا میرے بعد“ آپ کے بعد بھی یہ بخاری کی خدمت کا رے دارد، آپ اس کام کے لئے قہراً و قدر کو پسند آئے، مع ”دیتے ہیں بادہ ظرف قدح خوار دیکھ کر۔“ لہذا ہنیاء لکم العلم۔ خدا کی قدرت ایک احمد رضا صاحب بریلی کے اور ایک بجنور کے، شتان پنہما۔

بخاری شریف سولہ سال میں مؤلف ہوئی تھی، اس کی شرح میں اور پھر انوار الباری ایسی شرح میں جتنا بھی عرصہ لگ جائے کم ہے، تاہم دعا ہے کہ خدا آسانی سے جلد سے جلد طبع ہونے کے اسباب پیدا فرمائے، اور دنیاوی مکارہ سے بچائے اور خدائے تعالیٰ آپ کو اتنی عمر ضرور بخشے کہ ہم ایسے پسماندہ آپ کی پوری شرح سے مستفید ہو جائیں! آمین

فہرست مضامین

۳۸۹	حافظ عینی کے ارشادات	۳۷۹	باب التَّبَرُّزِ فِي الْبُيُوتِ
۳۸۹	کونسا سانس لمبا ہو	۳۷۹	حافظ ابن حجر کا ارشاد
۳۸۹	حکم عام ہے	۳۸۰	ترجمہ الباب کے متعلق حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد
۳۹۰	کھانے کے آداب	۳۸۱	بَابُ الْأَسْتِجَاءِ بِالْمَاءِ
۳۹۰	بَابُ الْأَسْتِجَاءِ بِالْحِجَارَةِ	۳۸۲	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد
۳۹۱	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد	۳۸۲	اسلام میں نفاذ و طہارت کی بے نظیر تعلیم
۳۹۲	بَابُ لَا يَسْتَبِيحُ بِرَوْثِ	۳۸۳	غلام سے مراد کون ہے؟
۳۹۳	امام طحاوی کا استدلال	۳۸۳	قوله اليس فيكم الخ
۳۹۳	حافظ ابن حجر کا اعتراض	۳۸۴	بَابُ خَمَلِ الْعَنْزَةِ مَعَ الْمَاءِ فِي الْأَسْتِجَاءِ
۳۹۳	حافظ عینی کا جواب	۳۸۴	عنزہ کے ساتھ رکھنے کا مقصد
۳۹۳	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا جواب	۳۸۵	حدیث الباب کے خاص فوائد
۳۹۳	تفصیل مذاہب	۳۸۵	بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْأَسْتِجَاءِ بِالْيَمِينِ
۳۹۳	دلائل مذاہب	۳۸۶	خطابی کا اشکال اور جواب
۳۹۴	صاحب تحفہ کا ارشاد	۳۸۶	محقق عینی رحمہ اللہ کا نقد
۳۹۵	صاحب مرعۃ کی تحقیق	۳۸۶	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد
۳۹۵	تحقیق مذکور پر نقد	۳۸۷	بَابُ لَا يُمَسِّكُ ذَكَرَهُ بِيَمِينِهِ إِذَا بَالَ
۳۹۵	صاحب مرعۃ کی بڑی غلطی	۳۸۷	احکام شریعہ کی حکمتیں
۳۹۵	علامہ عینی کی تحقیق	۳۸۷	معرفت حکمت بہتر ہے
۳۹۶	صاحب التفتیح کی تحقیق	۳۸۸	مجاورشی کو اسی شی کا حکم دیتی ہیں
۳۹۶	اہتمام درس طحاوی کی ضرورت	۳۸۸	دل کا یمن و شمال کیا ہے
۳۹۶	امام طحاوی کے متعلق حضرت شاہ صاحب کے ارشادات	۳۸۸	دل پر گزرنے والے خواطر چار قسم کے ہیں
۳۹۷	حضرت شاہ صاحب کے درس کی شان	۳۸۹	رشد و ہدایت کا اصول
۳۹۷	مذہبی و عصری کلیات کے جداگانہ بیانے	۳۸۹	ممانعت خاص ہے یا عام

۳۹۷	حافظ ابن حزم کی رائے اور مسلک حق پر اعتراضات	۳۱۳	اشکال و جواب
۳۹۸	جواب ابن حزم	۳۱۴	بَابُ الْأَسْتِجْمَارِ وَ تَوَارِ
۳۹۹	حدیث الباب کے بارے میں امام بخاری و ترمذی کا حدیثی و فنی اختلاف!	۳۱۴	وجہ مناسبت ابواب
۴۰۰	امام ترمذی رحمہ اللہ کا ارشاد	۳۱۴	محقق حافظ یعنی رحمہ اللہ کی رائے
۴۰۱	تشریح ارشاد امام ترمذی رحمہ اللہ	۳۱۵	حضرت گنگوہی رحمہ اللہ کا ارشاد
۴۰۲	ابن سید الناس کا ارشاد	۳۱۶	استجمار و ترا کی بحث
۴۰۲	محقق یعنی کی رائے	۳۱۶	نیند سے بیدار ہو کر ہاتھ دھونے کا ارشاد نبوی
۴۰۲	صاحب تحفۃ الاحوذی کا اعتراض	۳۱۷	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات
۴۰۲	صاحب تحفہ کا جواب	۳۱۷	علامہ یعنی کے ارشادات
۴۰۲	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد	۳۱۸	علامہ ابن حزم کا مسلک اور اس کی شدت
۴۰۳	نقد و جرح کا اصول	۳۱۸	مالکیہ کا مذہب
۴۰۴	بَابُ الْوُضُوءِ مَرَّةً مَرَّةً	۳۱۸	حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ و ابن قیم کی رائے
۴۰۴	تین صورتوں کی شرعی حیثیت	۳۱۸	رائے مذکورہ پر حضرت شاہ صاحب کی تنقید
۴۰۵	بَابُ الْوُضُوءِ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ	۳۱۹	شیخ ابن ہمام کی رائے پر نقد
۴۰۶	حافظ یعنی کے انتقادات کا فائدہ	۳۲۰	حدیث الباب کا تعلق مسئلہ میاہ سے
۴۰۷	بَابُ الْوُضُوءِ ثَلَاثًا ثَلَاثًا	۳۲۰	تحدید الشافعیہ
۴۰۹	حدیث النفس کیا ہے	۳۲۰	حافظ ابن قیم کی تحقیق
۴۱۰	استنباط احکام	۳۲۱	محدث ابن دقیق العید کی تحقیق
۴۱۰	حافظ ابن حزم پر محقق یعنی کا نقد	۳۲۱	بیان وجوہ علت
۴۱۰	بَابُ الْأَسْتِجْمَارِ فِي الْوُضُوءِ ذِكْرُهُ عُثْمَانُ وَ	۳۲۲	محدث ابو بکر بن ابی شیبہ کا اعتراض
۴۱۲	عَبْدُ اللَّهِ بْنُ زَيْدٍ وَ ابْنُ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى	۳۲۳	علامہ خطابی کے کلام پر علامہ شوکانی کا رد
۴۱۲	اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ	۳۲۳	علامہ مبارکپوری و صاحب مرعۃ کی تحقیق
۴۱۳	محقق حافظ یعنی کا نقد حافظ الدین پر	۳۲۳	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی تحقیق
۴۱۳	صاحب تلوح پر نقد	۳۲۷	حدیث قلین کے بارے میں مزید افادات انوار
۴۱۳	حضرت شاہ صاحب کا ارشاد گرامی	۳۲۸	حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا ایک قابل قدر رکتہ
۴۱۳	وجہ مناسبت ہر دو باب	۳۲۸	آخری گزارش
		۳۲۸	حافظ ابن حزم ظاہری کی حدیث فہمی کا ایک نمونہ

۴۲۵	وجہ مناسبت ابواب	۴۲۹	امام طحاوی کی حدیث فقہی کا نمونہ
۴۲۶	ترجمہ اور حدیث الباب میں مناسبت	۴۳۰	بَابُ غَسْلِ الرَّجُلَيْنِ وَلَا يَمْسَحُ عَلَى الْقَدَمَيْنِ
۴۲۷	امام بخاری کا مسئلہ	۴۳۱	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات
۴۲۸	محقق عینی کا نقد		بَابُ الْمَضْمُضَةِ فِي الْوُضُوءِ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ
۴۲۸	حافظ ابن حجر کی رائے	۴۳۲	وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ زَيْدٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
۴۲۸	محقق عینی کی تنقید		بَابُ غَسْلِ الْأَعْقَابِ وَكَانَ ابْنُ سِيرِينَ
۴۲۹	حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی رائے	۴۳۴	يَغْسِلُ مَوْضِعَ الْخَاتَمِ إِذَا تَوَضَّأَ
۴۲۹	طہارت فضلات		بَابُ غَسْلِ الرَّجُلَيْنِ فِي النَّعْلَيْنِ وَلَا يَمْسَحُ
۴۲۹	موئے مبارک کا تبرک	۴۳۵	عَلَى النَّعْلَيْنِ
۴۵۰	مطابقت ترجمہ الباب	۴۳۶	رکنین کا مس و استلام
۴۵۰	موئے مبارک کی تقسیم	۴۳۶	نعال سہیہ کا استعمال
۴۵۲	امام بخاری کا مسلک	۴۳۷	صفرة (زرورنگ) کا استعمال
۴۵۲	حافظ ابن حجر کی رائے	۴۳۷	اہلال کا وقت
۴۵۲	محقق عینی کی رائے مع دلائل	۴۳۸	تفصیل مذاہب
۴۵۳	حاشیہ لامع الدراری کی مسامحت	۴۳۸	حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی رائے
۴۵۳	القول النصح "کا غلط فیصلہ"	۴۳۹	مولانا مودودی کی رائے
۴۵۳	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے	۴۳۹	تکمیل بحث اور یورپ کا ذبیحہ
۴۵۴	حدیث الباب پر کس نے عمل کیا؟	۴۴۱	تیمن کے معانی اور وجہ پسندیدگی
۴۵۵	حضرت مولانا عبدالحی صاحب کی رائے و تحقیق کا مقام	۴۴۲	حضرت شاہ صاحب کا ارشاد
۴۵۵	دلائل ائمہ حنفیہ رحمہ اللہ	۴۴۲	محقق عینی کی تشریح
۴۵۶	مسلک حنفی پر اعتراضات و جوابات	۴۴۳	اخذ و اعطاء میں تیامن
۴۵۶	محدث ابن ابی شیبہ کا اعتراض	۴۴۳	تیامن بطور فال نیک ہے
۴۵۶	علامہ کوثری رحمہ اللہ کے جوابات	۴۴۳	امام نووی کی غلطی
۴۵۷	حافظ ابن حجر کے اعتراضات	۴۴۴	وجہ فضیلت تیامن محقق عینی کی نظر میں
۴۵۷	محقق عینی کے جوابات		بَابُ التَّمَاسِ الْوُضُوءِ إِذَا حَانَتِ الصَّلَاةُ
۴۵۸	محقق عینی کے جوابات مذکورہ پر مولانا عبدالحی صاحب کے نقد		قَالَتْ عَائِشَةُ خَضَرَتِ الصُّبْحُ فَالتَّمَسَ الْمَاءُ
۴۵۸	مولانا عبدالحی صاحب کا دوسرا اعتراض اور اس کا جواب	۴۴۵	فَلَمْ يُوجَدْ فَتَزَلَ التَّيْمُمُ

۴۷۹	محقق یحییٰ کے اعتراض	۴۵۹	صاحب تحفۃ الاحوذی کا بے محل اعتراض
۴۷۹	محقق یحییٰ کی تحقیق	۴۵۹	حافظ ابن حزم کا طریقہ
۴۸۰	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے	۴۶۰	حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا فتویٰ
۴۸۰	امام بخاری رحمہ اللہ کا خصوصی ارشاد	۴۶۰	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد
۴۸۲	حافظ ابن حجر رحمہ اللہ پر اعتراض	۴۶۰	صاحب البحر کا استدلال
۴۸۳	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد	۴۶۱	حافظ ابن قیم کا اعتراض
۴۸۳	علامہ قسطلانی کا اعتراض	۴۶۱	علامہ عثمانی رحمہ اللہ کا جواب
۴۸۳	محقق یحییٰ کا ارشاد	۴۶۱	تسمیع بطور مداوات و علاج وغیرہ
۴۸۵	حافظ ابن حجر، ابن بطلال وغیرہ کا عجیب استدلال	۴۶۲	حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کا ارشاد
۴۸۵	امام احمد رحمہ اللہ کا مذہب	۴۶۳	حضرت شاہ صاحب کا ارشاد
۴۸۶	انوار الباری کا مقصد	۴۶۴	وقال احمد بن شیبہ حدیث ابی النخ
۴۸۶	علامہ سندی کی وضاحت	۴۶۷	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات
۴۸۸	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد	۴۶۸	قالین طہارت کا استدلال
۴۸۸	امام طحاوی کا مقصد	۴۶۸	امام بخاری کا مسلک
۴۸۹	امام بخاری کا مذہب	۴۶۸	حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے
۴۸۹	کما یتوضأ للصلوة کا مطلب	۴۶۸	ذبح بغیر تسمیہ
۴۹۰	بَابُ الرَّجُلِ يُؤْضِئُ صَاحِبَهُ	۴۶۹	بندوق کا شکار
	بَابُ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ بَعْدَ الْحَدِيثِ وَغَيْرِهِ وَقَالَ	۴۶۹	صاحب ہدایہ کی تفصیل
	مَنْصُورٌ عَنْ إِبْرَاهِيمَ لَا بَأْسَ بِالْقِرَاءَةِ فِي	۴۷۰	مہم علمی فوائد
	الْحَمَامِ وَيَكْتَبُ الرَّسَالَةَ عَلَى غَيْرِ وَضوءٍ	۴۷۳	حافظ ابن حزم کا جواب
	وَقَالَ حَمَادٌ عَنْ إِبْرَاهِيمَ إِنْ كَانَ عَلَيْهِ إِزَارٌ	۴۷۴	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد
۴۹۱	فَسَلِمَ وَإِلَّا فَلَا تُسَلِّمُ	۴۷۴	آیت قرآنی اور مسئلہ زیر بحث کا ماخذ:
۴۹۲	تفصیل مذاہب	۴۷۵	تفصیل مذاہب
۴۹۳	دلائل جمہور	۴۷۶	صورت استدلال
۴۹۴	محقق ابن دقیق العید کا استدلال	۴۷۷	صاحب ہدایہ اور دلیل الشافعی رحمہ اللہ
۴۹۴	حضرت شاہ صاحب کی رائے	۴۷۸	متدلات امام بخاری کے جوابات
۴۹۵	جواب و استدلال	۴۷۸	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کی رائے

۵۱۳	مینڈک اور چھترے تشبیہ	۴۹۵	سنت فجر کے بعد لیٹنا کیسا ہے؟
۵۱۳	افادات یعنی رحمہ اللہ	۴۹۷	حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ کا ارشاد
۵۱۳	امام صاحب پر تشنیع	۴۹۷	صاحب القول الصبح کی توجیہ:
۵۱۳	دوسرا اعتراض و جواب	۴۹۸	بَابُ مَنْ لَمْ يَتَوَضَّأْ إِلَّا مِنَ الْغُشِيِّ الْمُثْقَلِ
۵۱۵	بَابُ مَنْ مَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ	۴۹۹	مقصد امام بخاری رحمہ اللہ
۵۱۵	روایت میں صحابہ کرام کی عادت	۵۰۱	بَابُ مَسْحِ الرَّأْسِ كُلِّهِ
۵۱۶	حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی تصریحات	۵۰۲	معانی الآثار اور امانی الاحبار کا ذکر
۵۱۷	امام ترمذی اور مذہب شافعی	۵۰۳	امام نووی کی غلطی
۵۱۷	حدیث الباب میں غسل وجہ کا ذکر کیوں نہیں؟	۵۰۳	حکمت مسح
۵۱۸	حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی تنبیہ	۵۰۴	اقبال و ادبار کے لغوی معنی
۵۱۸	بَابُ مَسْحِ الرَّأْسِ مَرَّةً	۵۰۴	محمی السنہ محدث بغوی شافعی اور حنفی مسلک
۵۱۹	حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا مسلک	۵۰۵	بَابُ غَسْلِ الرَّجُلَيْنِ إِلَى الْكَعْبَيْنِ
۵۲۰	محقق عینی اور حضرت امام اعظم کی دقیق نظر	۵۰۵	حافظ ابن حجر رحمہ اللہ پر نقد
۵۲۱	حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ کے ارشادات	۵۰۵	وضوء کے سنن و مستحبات
۵۲۱	ممانعت ماء فاضل کی وجہ وجیہ	۵۰۶	وضوء کے مستحبات
۵۲۲	عورتوں کی بے احتیاطی	۵۰۷	بَابُ اسْتِعْمَالِ فَضْلِ وَضُوءِ النَّاسِ وَ
۵۲۲	ایک شبہ کا ازالہ	۵۰۸	حضرت شاہ صاحب کے ارشاد کی تشریح
۵۲۲	قلبی وساوس کا دفعیہ	۵۰۹	مقصد امام بخاری
۵۲۳	ایک ساتھ پانی لینے کی حکمت	۵۱۰	مناسبت ابواب
۵۲۳	امام طحاوی حنفی کی دقیق نظر	۵۱۰	عدم مطابقت ترجمہ
۵۲۳	خلاصہ تحقیق مذکور	۵۱۰	ابن التیمین وغیرہ کی توجیہ
۵۲۳	حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا ارشاد	۵۱۰	حافظ ابن حجر کی توجیہ
۵۲۳	علامہ کرمانی کی رائے	۵۱۰	امام بخاری کے استدلال پر نظر
۵۲۵	کرمانی کی توجیہ پر نقد	۵۱۱	حضرت شاہ صاحب کا ارشاد:
۵۲۵	حضرت گنگوہی کی رائے	۵۱۳	مہربوت کی جگہ اور اس کی وجہ
۵۲۵	محقق عینی رحمہ اللہ کا ارشاد	۵۱۳	شیطان کس جگہ سے انسان کے دل میں وساوس ڈالتا ہے؟
۵۲۵	کفار کے برتنوں اور کپڑوں کا استعمال کیسا ہے؟	۵۱۴	مہربوت کی حکمت

۵۲۷	حدیث کی مطابقت ترجمہ سے؟	۵۲۷	باب إذا أدخل رجله وطمأه رتان
۵۲۷	حافظ ابن حجر کی تنقید امام بیہقی و ابن حزم پر	۵۲۷	حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا اعتراض اور بیہقی کا جواب
۵۲۷	باب صَبَّ النَّبِيِّ ﷺ وَضَوْءٌ وَعَلَى الْمَغْمَى عَلَيْهِ	۵۲۷	حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کو دوسرا جواب
۵۲۷	انغماء و غشی کا فرق	۵۲۷	تقریظ حضرت مولانا عزیز احمد صاحب بہاری سہروردی
۵۲۷	مناسبت و مطابقت	۵۲۷	تقریظ حضرت علامہ مولانا مفتی محمد محمود احمد صاحب
۵۲۷	محمد بن المنکدر کے حالات	۵۲۷	تقریظ حضرت مولانا ذاکر حسن صاحب بنگلور
۵۲۷	کلام کیا ہے؟	۵۲۷	تقریظ حضرت مولانا محمد عمر صاحب تھانوی
۵۲۸	باب الْغُسْلِ وَالْوُضُوءِ فِي الْمَخْضَبِ		
۵۲۸	وَالْقَدْحِ وَالْخَشَبِ وَالْحِجَارَةِ		
۵۳۰	سات مشکیزوں کی حکمت		
۵۳۰	حضرت عائشہؓ نے حضرت علیؓ کا نام کیوں نہیں لیا		
۵۳۰	حضور ﷺ نے مرض و فات میں کتنی نمازیں مسجد نبوی میں پڑھیں؟		
۵۳۱	امام شافعیؒ و حافظ ابن حجر کی غلطی		
۵۳۲	ترک فاتحہ خلف الامام کا ثبوت		
۵۳۳	باب الْوُضُوءِ مِنَ التَّوَرِ		
۵۳۳	باب الْوُضُوءِ بِالْمَدِّ		
۵۳۶	صارع عراقی و حجازی کی تحقیق		
۵۳۷	صاحب قاموس کا قول		
۵۳۷	عبارت موطا امام مالک رحمہ اللہ		
۵۳۷	حضرت ابن حجر رحمہ اللہ کی روش سے تعجب		
۵۳۸	حافظ ابن تیمیہ کا اعتراف		
۵۳۸	علامہ مبارکپوری کا طرز تحقیق یا مغالطہ		
۵۳۸	امام ابو یوسف کا رجوع		
۵۳۹	باب الْمَسْحِ عَلَى الْخَفَيْنِ		
۵۴۱	حضرت ابن عمرؓ کے انکار مسح کی نوعیت		
۵۴۳	دلائل حنا بلہ کا جواب		

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ

امیدیں لکھوں ہیں لیکن بڑی امید سب سے یہ
 کہ ہوسکانِ مدینہ میں میرا نام شمار
 بیوں تو ساتھ سگانِ حرم کے تیرے پھڑپھڑ
 مڑوں تو کھائیں مینے کے بچہ کو مور مار
 اڑا کے بادِ مری مُشتِ خال کو پسِ مگر
 کھے حضور کے روضے کے آس پاس

فہرست مضامین

نور محمدی